Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Stanford University Libraries
3 6105 117 229 588

MANNUS-BIBLIOTHEK
herausgegeben
von Professor Dr. Gustaf Kossinna
No. 35

Zeitrechnung u. Weltordnung

in ihren übereinstimmenden Grundzügen bei den Indern, Iraniern, Hellenen, Italikern, Kelten, Germanen, Litauern, Slawen

Von
Dr. Wolfgang Schultz

Leipzig
Verlag von Curt Kabitzsch

Digitized by Google

913.43
M 285
v. 35

STANFORD·VNIVERSITY·LIBRARY

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Mannus-Bibliothek
herausgegeben von
Professor Dr. Gustaf Kossinna
Nr. 35

Zeitrechnung und Weltordnung

in ihren übereinstimmenden Grundzügen
bei den

Indern, Iraniern, Hellenen, Italikern Kelten, Germanen, Litauern, Slawen

STANFORD LIBRARY

Von

Dr. Wolfgang Schultz

Mit 75 Abbildungen im Texte

Leipzig · 1924 · Verlag von Curt Kabitzsch

Digitized by Google

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung, vorbehalten.

321997

Druck der Universitätsdruckerei H. Stürtz A. G., Würzburg.

Digitized by Google

Dem Andenken meiner verstorbenen Frau
Johanna Schultz, geb. Schimana.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorwort.

Der Grundstock dieses Buches ist vor dem Kriege entstanden, aus Zusammenstellungen, zu denen die Erfahrung zwang, daß die arische [1]) Zeitrechnung, obgleich in Einzeluntersuchungen schon lange klar gestellt (S. 21 ff.), als Gesammtergebnis doch erst den Wenigsten bewußt geworden war (S. 76). Die nachdrückliche Anregung, in dieser Richtung weiter zu arbeiten, gab Leopold v. Schroeder, der an dem Fortschritte der Arbeit und ihren über die ursprüngliche Absicht alsbald weit hinaus reichenden Ergebnissen regsten Anteil nahm. Nach dem Kriege kam dann noch reichlich so viel hinzu, wie schon vorgelegen hatte; es war zu verwerten, was Andere inzwischen gefunden hatten, und auch eine Menge eigener Beobachtungen hinzu zu fügen. Als das Buch in die Mannus-Bibliothek Aufnahme gefunden hatte, konnte ich es auch mit Bildern ausstatten. So nahm es im Laufe von etwa einem Dutzend Jahren die Form an, in der es vorliegt.

Das Verhältnis seiner Teile habe ich in dem einleitenden Abschnitte A (Der arische Kalender) S. 9 f. dargelegt. Sie sind nicht völlig gleichförmig, was aber seinen Grund vor allem im Gegenstande hat. Die Abschnitte B (Der Mond und seine Gliederung) und C (Der Doppelmond) verfolgen als Stoffsammlungen zum arischen Kalender einen enger umgrenzten Zweck, heischen aber Ergänzung durch ein Bild altarischer Naturbetrachtung, das in Abschnitt D (Der Übergang zur Sonne) entworfen ist, und durch eine Darstellung der Beziehungen zu Weltbild und Mythos, die in Abschnitt E (Weltbild und Gefüge des Mythos) gegeben wurde. Beide Aufgaben, und besonders die letztere, sind aber viel umfassender als die Aufgabe, den arischen Kalender nachzuweisen; denn sie betreffen so ziemlich alle seine Voraussetzungen und Auswirkungen in der zu ihm gehörenden Kultur. Das zwang mich, hier in kleinerem, verkürztem Maaßstabe zu zeichnen. Eben deshalb zog ich es vor, in den die Naturanschauung betreffenden Teilen von D (II. Die Ursache des Wachstumes, III. der Wärme; IV. Der Alte und der Junge) vom Indischen auszugehen und das Gut der anderen Einzelvölker bloß ergänzend zu berücksichtigen; denn Gleichförmigkeit in den Belegen hätte den Abschnitt leicht

[1]) Über den Sinn, in dem ich das Wort 'arisch' gebrauche, vgl. S. 7_1.

Digitized by Google

auf ein Vielfaches angeschwellt. Der Abschnitt E über Weltbild und Mythos endlich hätte eigentlich ein Buch für sich erfordert, und es wäre Wünschens wert gewesen, daß vorher noch eine Anzahl mythologischer Vorarbeiten dazu erschienen wären, die bereits vorliegen, aber nicht gedruckt werden können, da zwar für aller Hand Schund Papier und Geld genug da ist, aber nicht für notwendige wissenschaftliche Arbeiten. So wird der Leser in diesem Abschnitte wohl auf Schritt und Tritt spüren, daß ich mich auf Voraussetzungen stütze, die ihm noch wenig oder garnicht bekannt sind, und ich muß ihn bitten, dies zu entschuldigen und die Hinweise auf den Stoff, die ich gegeben habe, um so sorgfältiger zu benützen. Sie werden sich, hoffe ich, für Jeden, der sich ernsthaft an Hand der angeführten Quellen einarbeiten will, als völlig ausreichend erweisen, und im Übrigen wird dieser Abschnitt doch vielleicht Manchem auch als erster zusammen fassender Überblick über ein ihm noch wenig bekanntes Gebiet willkommen sein. Da ich hierbei außer dem Stoffe bei den arischen Völkern zur Abrundung des Bildes auch weltweit verzweigte andere Überlieferungen heran gezogen habe, bitte ich, auch in diesem Zusammenhange die weltgeschichtlichen Betrachtungen über Alter, Stammgebiete und Wanderwege der Kulturgüter auf S. 145—153 zu vergleichen.

Der Kern bleiben die beiden mittleren Abschnitte (S. 9). Ich zweifle nicht, daß die Vertreter der Einzelgebiete aus dem Schatze ihres Wissens leicht eine Menge in dieselbe Richtung weisendes Stoffes werden beibringen können, der mir noch entgangen ist, und ich hoffe, daß sie ihn in Besprechungen, Abhandlungen oder in Mitteilungen an mich zugänglich machen werden. Eben so wichtig ist es, daß auch abweichende, scheinbar oder wirklich in andere Richtung weisende Fälle zur Sprache kommen, damit unser Urteil über die Grundfragen gefestigt und geklärt wird. Fehler und Irrtümer im Einzelnen sollen ebenfalls richtig gestellt, aber dabei nach der Bedeutung eingeschätzt werden, die ihre Berichtigung etwa für das Gesammtbild gewinnen könnte. Dieses setzt sich aus den Bildern der Sondergebiete zusammen, aber jedes derselben erhält vom Ganzen her grundsätzlich neue Einschläge. Es kommen doch fast ausschließlich Fragen zur Sprache, die sich von einem einzelnen Sondergebiete aus garnicht entscheiden lassen, und die Klagen über die Vereinzelung dieser Gebiete, über die Schwierigkeiten, von ihnen aus doch noch ein Mal zu einem Ganzen zu gelangen, sind in der letzten Zeit, und nicht ohne Grund, immer lauter geworden, so daß ein Versuch wie der vorliegende wohl auf freundliche Aufnahme hoffen darf. Als Untersuchung über die Grundlagen des alten arischen Geisteslebens ergänzt er die Untersuchungen über andere Gebiete der geistigen und stofflichen Kultur der arischen Vorzeit von einer neuen Seite her und trachtet, auf einem viel umstrittenen, zur vergleichenden Mythenforschung und Religionswissenschaft hinüber leitenden Gebiete feste Grundlagen zu schaffen. Es ist ein wissenschaftliches Bestreben, dem der Wunsch

Digitized by Google

breiter Schichten unseres Volkes entgegen kömmt, die eigene Überlieferung in verläßlicher Weise auf die arische bezogen zu sehen.

Eine Enttäuschung, ja vielleicht zuerst ein Anstoß, wird es für viele sein, daß von der Legende des urzeitlichen, urarischen oder urgermanischen Sonnenglaubens nichts übrig bleibt (S. 103—124); da aber begründete Anschauungen an ihre Stelle treten, wird man wohl bald sehen, um wie viel reicher und wertvoller die Wahrheit ist als jener Schein. Ich möchte die Gelegenheit dieses Vorwortes dazu benützen, eine Ausführung nachzutragen, die eben so gut an der Spitze des Abschnittes E über das Weltbild hätte stehen können, die aber hier vielleicht besser zur Geltung kommen kann. Auf S. 226ff. habe ich nämlich dargelegt, wie die Gliederung des Jahres in der des Mondes (gemeint ist die Frist; vgl. S. 9) ihr Vorbild hat, und daß in den Namen der Tageszeiten und Jahreszeiten und in den Rätseln und verwandten Reihen alte Reihen der Wochennamen stecken dürften. Einer der dort (S. 227) genannten Namen, Ostern, leitet aber unmittelbar zur Bezeichnung der Himmelsrichtung, Osten, hin. Auf die einheitliche Gliederung von Zeit und Raum (Mondfristen und Himmelsrichtungen), die hier durchschimmert, wurde ich dadurch aufmerksam, daß Fritz Röck durch die Untersuchung der Weltbilder in ihrem Zusammenhange mit Zeitrechnung, Mythos, Heilsordnung und Weltanschauung auf Grund der bei verschiedenen Völkern überlieferten Zuordnungsreihen von Göttern, Tieren, Farben, Weltrichtungen usw.[1]) in einer ganzen Reihe von Fällen (s. z. B. in seiner Arbeit über Kalender, Sternglaube und Weltbilder der Tolteken als Zeugen verschollener Kulturbeziehungen zur alten Welt, Mitt. d. Anthrop. Ges. in Wien 1922, Bd. LII, 1—3, S. 101—114) darauf geführt wurde, daß der Orientierung nach der Sonne eine Einstellung nach dem Monde voran gegangen sein muß; die Weltecken entsprechen der Gliederung des Mondes (S. 103). Diese Einstellung wird man zum Unterschiede von der „Orientierung" (nach der Sonne) am besten wohl als Richtstellung bezeichnen; sie gilt auch für die Richtstätte, das Ding und den Festplatz (Tanz-, Spiel- und Kampf-Platz), das sich Einstellen nach den Richtungen ist eine heilige Handlung, und man vollzieht sie nicht bloß für sich, sondern, das Rechte weisend, für die ganze Gemeinschaft.

Die Unterscheidung von rechts-links, vorn-hinten ist an den Leib gebunden; mit jeder Drehung ändert sie sich, die Lage der Gegenstände vom Standorte ist damit noch nicht fest gelegt. Feste, Richtung gebende Einstellung im Raume erfolgt erst, wenn die Richtungen des Leibes eindeutig auf den

[1]) Wurde die Zuordnung der Gestalten (Götter), Tiere, Farben zu den Weltrichtungen im Bilde dargestellt, so war solch ein Weltbild zugleich ein „Instrument", an dem man sich in Raum und Zeit zu recht finden konnte und das man wohl besser als Raumweiser bezw. Zeitweiser bezeichnen würde. Den Begriff dieser Weiser haben F. Bork und F. Röck unabhängig von einander gleichzeitig (1910) gefunden; Bork hat den Ausdruck Instrument gebraucht, Röck den ethnologischen Stoff zu diesen „Orientierungs"-Mitteln in weitestem Umfange heran geholt.

Digitized by Google

Umkreis des Weltalls bezogen sind[1]). Dieser ist aber nicht bloß etwas Räumliches sondern auch etwas Zeitliches; der Raum kann als ein gegliederter nur nach der Abfolge seiner Teile erfaßt werden, die Zeitrechnung muß mit der Absteckung des Raumes Hand in Hand gehen. Die Orientierung ist, wie sie uns geläufig ist, eine Einstellung nach der aufgehenden Sonne. Doch liegt die Beziehung zur Sonne an sich weder im Worte, noch ist sie notwendig; denn so ziemlich alle Himmelserscheinungen ziehen in derselben Richtung. Völker aber, die nach dem Monde die Zeit maaßen (und das taten auch nach Ginzel die allermeisten in den Anfängen ihrer Zeitrechnung; vgl. S. 12), müssen den Ansatz zum Raummaaße, die Richtstellung, von diesem ihrem Zeitmesser hergenommen haben. Da im Folgenden auf der breitesten Grundlage der Nachweis geführt ist, daß die Arier ursprünglich eine Sonnenrechnung oder Sonnenverehrung nicht kannten, sondern bloß die Rechnung nach dem Monde, muß erwogen werden, wie nach dieser die Absteckung des Raumes erfolgte.

Der Mond erscheint abends als Neusichel im Westen und verschwindet morgens als alte Sichel im Osten; die Richtung Ost-West ist durch sein Verschwinden und Aufleuchten gegeben. So spricht auch das Śatapatha-Brāhmanam (s. S. 180) von der Nacht, da der Mond weder im Osten noch im Westen sichtbar ist. Wendet man sich dem Entschwindenden zu, dann erhält man die Richtstellung der wedischen Inder: Osten — vorne, Westen — hinten; Norden — links; Süden — rechts — und aus ihr geht zunächst durchaus nicht hervor, daß sie nach der Sonne erfolgt sei. Aber es ist fraglich, ob sie die ursprüngliche ist; sie stimmt mit der Orientierung der vorderasiatischen Völker überein und die Bevorzugung der rechten Seite im Brauchtume der arischen Völker und gerade der Inder selbst, würde aus ihr nur verständlich, wenn man sie auf den Lauf der Sonne bezöge, was die Inder freilich taten, womit sie aber offenkundig von den früheren arischen Anschauungen, in denen die Sonne nicht vorkam, abwichen. Eine völlig andere Richtstellung finden wir in Iran: Süden — vorne; Norden — hinten; Westen — rechts; Osten — links (vgl. Ch. Bartholomae, Altiran. Wörterbuch Sp. 79 unter apāḫtara). Bartholomae verbindet damit die vier Winde: der untere, der obere; der vordere, der hintere (vgl. Sp. 57 unter adara), und es ist zu vergleichen, daß nach Bundahišn XIII, 27 vom Monde zwei Winde wehen, nach oben und nach unten, die durch ihr Kreisen Ebbe und Flut bewirken (s. S. 181, 184[1], 217). Hier kehrt also der obere und der untere Wind wieder, in dem

[1]) Es ist wohl kaum nötig, ausführlicher zu erklären, daß das sich zu recht Finden, das wieder an denselben Ort Finden, das auch die Tiere ohne besondere Einrichtungen treffen, und für das die Menschen wohl schon früh Richtpunkte in der Landschaft (Berggipfel usw.) oder Marken verwendet haben werden, nicht in den Rahmen dieser Betrachtung fällt. Wenn wir es ebenfalls als „Orientierung" bezeichnen, so ist das eine späte, abgeblaßte und übertragene Bedeutung. Zur biologischen Seite der Frage vergleiche man J. v. Uexkülls Schriften und L. G. Tirala, Die Form als Reiz, Zoolog. Jahrbücher Bd. 39, (1923), S. 397ff., über das Problem des Raumes.

Digitized by Google

Bartholomae den Ostwind und den Westwind sieht. Seine Erklärung, daß der eine vom Gebirge, der andre vom Tieflande wehe, braucht nicht das Ursprüngliche zu treffen; dieses wird vielmehr die Beziehung zum Monde sein, an dem ja der Wechsel von unten (◡) und oben (◠) deutlich hervor tritt. Die iranische Einstellung erklärt auch die Heil verheißende Bedeutung der rechten Seite bei den arischen Völkern; denn auf ihr liegt der neue Mond, das neue Licht und das neue Leben.

Der Mond ist im Westen ein von der einen Seite, als Vollmond ein von vorn, und im Osten ein von der anderen Seite her gesehenes Antlitz, wie er auch in unseren Kalendern dargestellt wird (☽ ● ☾). Das Dreigesicht (S. 75 und 133ff.) gibt also nicht bloß seine Gliederung in der Zeit, sondern es weist auch die Richtungen im Raume, wenn der sie Absteckende den Gestaltenwechsel des Mondes durch entsprechendes Wenden (vgl. über diesen Ausdruck S. 143) des Kopfes oder Körpers nachahmt. Er kann dabei entweder dem Verlaufe des Dunkeln folgend das Antlitz nach Norden wenden und vom Osten (rechts) über Norden (vorne) nach Westen (links) schauen — auch im Śatapatha-Brāhmanam ist der Osten voran genommen —, oder dem Verlaufe des Lichten folgend den Rücken nach Norden wenden und den Blick von Westen (rechts) über Süden (vorne) nach Osten (links) schweifen lassen. Da die alte Sichel morgens verschwindet und die neue abends erscheint, weist die zweite Möglichkeit auf Rechnung nach Nächten, die erste auf Zählung nach Tagen, d. h. nach dem der Sonne gleich gesetzten Schwarzen (vgl. S. 31). Die Richtstellung Nord-Süd, dunkel-licht, schreckhafte Fratze — freundliches Antlitz ergibt den gegensätzlichen Doppelkopf, dem Gegensatze Nacht — Tag, Winter — Sommer, Zuschlagzeit — lichte Zeit entsprechend. Und eigentlich nur die lichte Zeit und Seite ist die dreigeteilte (9+9+9), ihre Dreiteilung in der anderen (3 Nächte) nur keimhaft und gleichnisweise „vorgebildet" (vgl. S. 139—143). Es ergeben sich daraus zwei Auffassungen als möglich: nach der einen ist die Gegend des Schwindens und des Todes, der Osten, die unheilvolle Gegend, links gelegen, während das Heil Bringende, Licht und Leben, rechts liegen; nach der anderen liegt der Westen links und der Osten rechts, so daß die linke Seite die Heil Bringende und die rechte die unheilvolle ist. Zur ersten Auffassung stimmt die iranische Richtstellung und das die rechte Seite bevorzugende Brauchtum der arischen Völker. Es gibt aber auch nahmhafte Spuren der umgekehrten Richtstellung, so der römische Glaube an die Gunst linksseitiger Omina und eine Anzahl Ausdrücke für links (s. O. Schrader, Reallexikon S. 663), die insgesammt diese Seite, vielleicht übrigens z. T. aus Scheu, als die 'gute' bezeichnen, während freilich die Mehrzahl der Ausdrücke sie als die Ermattende, schwache (ebd.) hinstellen. In diesen Wörtern ist die Beziehung zum ermattenden Monde (vgl. altnordisch nid) deutlich. Sie liegt aber auch im Namen Osten selbst und in der Reihe Ostara-Aurora-Eos-Uṣās, in der wir die Verbrennende, zu Asche werdende (S. 21) zu sehen haben.

Digitized by Google

Sie ist auch die Hägse, die in den glühenden Schuhen sich zu Tode tanzt; ihre Tanzplätze sind im Osten (S. 23).

Mit der iranischen Richtstellung stimmt die isländische in der Zuweisung des Nordens zur Dunkelzeit überein. Jedes „Viertel" Islands hatte 9 Tempelbereiche, außer dem Nordviertel, das nur 4 hatte (S. 87). Jede der anderen 3 Richtungen entspricht hier einer der (9nächtigen) Wochen; nur der Norden macht eine Ausnahme, und seine 4 Tempelbereiche stehen deutlich an Stelle der unvollständigen 4ten Woche (von 3 Nächten). Auf das Wappen Islands, in dem die Weltgegenden durch die Tiere der 3+1 Reiche vertreten sind, habe ich S. 244$_1$ hingewiesen. Der Kundschafter des Königs Harald Gormssohn schwimmt als Walfisch an die Küste Islands von Norden, Westen, Süden und Osten heran, in dieser Reihenfolge und mithin der Richtstellung nach dem Monde gemäß. Daß der Norden dem Unheile, dem Schwarzen, entspricht, ist auch sonst erhalten. Den Jüten hieß er die schwarze, den Friesen die grimme Ecke; der Hammerwurf nach Norden war verboten, bloß der Schatten bildete die Grenze. In peinlichen Sachen schwur man den Reinigungseid, das Gesicht nach Norden gewandt. Dem Verbrecher, der enthauptet werden sollte, verhüllte man das Antlitz und wandte es gegen die Nachtseite. Nástrand ist ein schlimmer Saal und nach Norden offen; dort sind die Verbrecher (Wǫluspá 38). Auch der Galgen gilt als der nordwärts gerichtete Baum (northaldna bām, Hunsingöer Landrecht S. 44).

Bei Gerichte steht der Beklagte vor dem Richter links und gen Norden, der Kläger rechts und gen Süden, der Richter hat das Antlitz nach Osten gewandt, der Eingang ist an der Ostseite des Gerichtes. Das nordische und das deutsche Recht stimmen darin überein, der Gedanke an die Sonne liegt aber nicht zu Grunde, obgleich er bei Eindringen der Sonnenrechnung sich selbstverständlich ergab. Jacob Grimm, auf dessen Deutsche Rechtsaltertümer ich mich hier durchwegs beziehe, hat freilich diese spätere Stufe reichlicher belegen können, aber er verweist doch auch auf des Takitus Germania11, wonach das Ding dem Monde gemäß angesetzt wurde (cum aut inchoatur luna aut impletur) und stellt fest, daß die Grundlage aller Gerichtsfristen die 14nächtige oder 3×14nächtige mit 3 Zuschlagnächten ist. Seine Zusammenstellung der Gerichtstage aus den Weistümern ergibt, daß es ganz vorwiegend Montage (dies lunae) sind, und daß damit offenbar der Abend gemeint ist, der den Dienstag als eigentlichen Gerichtstag einleitet. Kennzeichnend sind Angaben wie „montag nach dem achtzehesten tag (18. Tag nach Weihnachten)", die öfter wieder kehren und belegen, daß die 14nächtige Frist durch Zahlenverschiebung aus der 18nächtigen entstand, die 3×14nächtige mit den 3 Zuschlagnächten aus einer (3×9)+3+(3×9)-nächtigen, die nichts Anderes ist als ein Doppelmond, an dessen dunkles Ende nun wieder das Gericht fällt. Das Gericht, besonders in peinlichen Sachen, scheint man auf den Tarnmond (s. u.), die beratende Versammlung auf den Vollmond

Digitized by Google

gelegt zu haben. Der Ausdruck Tageding und die Beziehungen zur Sonne gehören aber einer jüngeren, von manchen Mißverständnissen (s. u.) durchsetzten Schichte an, wozu auch zu rechnen ist, daß der Gegner im Zweikampfe vor untergehender Sonne besiegt werden muß; denn in altnordischer Überlieferung wird der Holmgang immer auf die 3te Nacht angesetzt.

Aus der älteren Richtstellung nach dem Monde erklärt es sich nun auch, daß das Gericht nach Osten schaut. Der erste Richter (Jama, Minos usw.) ist der erste dahin Geschwundene, der erste Mensch und der erste Tote. Daher fällt das Gericht in die Dunkelzeit, und der Richter hienieden stellt sich in der Richtung des entschwindenden Mondes ein[1]). Eine wichtige Spur, daß während der Rechtschöpfung in der Dunkelzeit die Schatten, die Mächte der Finsternis, Gewalt haben und eigentlich die Rechtsordnung aufgehoben ist, hat sich bei der Erbhuldigung an den Herzog in Kärnten erhalten[2]). Während er mit entblößtem Haupte gegen Sonnenaufgang blickend sitzt, das Recht des Landes zu halten schwört, die Erbhuldigung empfängt und Lehen austeilt, dürfen die Gradnecker so viel Heu für sich mähen, als sie können, es sei denn, daß es von ihnen gelöset werde, die Räuber haben Freiheit, zu plündern, die Portendorfer zu brennen, wo sie nur wollen, wer sich anders mit ihnen nicht darob verträgt. Das sind Züge, die sich aus der Sonnenrichtung nicht erklären lassen, vom Monde her aber ganz verständlich sind.

Die Richtung nach Osten hat es auch mit sich gebracht, daß der Sonnenschein im Rechtsleben ab und zu eine Bedeutung erhielt, die von der ursprünglichen weit abbiegt. Zur Verurteilung forderte man eins von dreien: gichtigen Mund (Geständnis), handhafte Tat (Betretung) oder blinkenden Schein (Vorweisen des corpus delicti). Man sollte den Erschlagenen nicht begraben, es wäre denn der Totschlag vorher gestraft oder gesühnt. Kann aber die Sache nicht bei Sonnenscheine abgetan werden, so soll man dem Toten die rechte Hand abhauen, und sie gilt statt des Leichnahms als blinkender Schein, bis die Sache erledigt werden kann. Hier ist ganz deutlich der blinkende Schein die Anklage, der Sonnenschein die Verteidigung. Man vergleiche S. 105 über sunna = defensio und „Die Sonne bringt es an den Tag" = Warten wir den Einspruch des Gegners ab. Der Zweikampf muß daher zwischen zwei Sonnenscheinen ausgefochten, die Sonne zwischen den Gegnern geteilt werden. Soll das Gericht nur bei Sonnenscheine sitzen, so bedeutet das ursprünglich: Der Beklagte muß zu Worte kommen. Und wartet man höchstens

[1]) Die Ostrichtung der vorgeschichtlichen Steinkreise, die wohl vorwiegend der Totenverehrung dienten, ist im selben Sinne und gewiß nicht als Beleg für einen urzeitlichen Sonnenglauben zu verstehen. Auch das Verbrennen und zu Asche Werden gehören nach Osten; Ostara-Brünhild hat dort ihren Scheiterhaufen. Aber es ist hier der Ort nicht, diese Beziehungen weiter zu verfolgen.

[2]) G. Graber, Der Eintritt des Herzogs v. Kärnten am Fürstenstein zu Karnburg; eine Studie zur Kärntner Volkskunde. S.-B. d. Wiener Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl.; 190. Bd., 5. Abh.

Digitized by Google

bis zu Sonnen Untergange, so steht dies für ein älteres Warten, so lang Sunna-Syn, die Schützerin des Beklagten noch als herrschend und wirksam gelten kann. Sie schließt die Türen der Halle vor denen, die nicht hinein gehen sollen, und das nicht Erscheinen vor Gerichte ist daher wohl ihr Werk. Auch heißt es: Syn ist vorgeschoben[1]), wenn jemand läugnet. Wir denken an die schützende oder verhüllende Tarnkappe, an die Tarnzeit (s. u.) des Mondes, und an die 4te, dunkle Schicksalsgöttin. Eine alte Einstellung nach der Sonne ist auch im germanischen Rechtsleben nicht nachzuweisen.

Bei dem Übergange von der Richtstellung nach dem Monde zur Orientierung nach der Sonne ergab die „Hochzeit von Sonne und Mond" (Konjunktion), daß die Sonne an Stelle des Schwarzmondes trat. Aber das Gesetz des Ersatzes des Schwarzmondes durch die Sonne (S. 31) ist bloß ein Einzelfall; die allgemeine Entsprechung der Kreisläufe zeigt die neben stehende Abbildung. Den Entwurf zu ihr und den entscheidenden Grundgedanken zu ihrer Ausgestaltung (Zuordnung der Mondfristen, zu den Weltgegenden und Sonnenständen) verdanke ich Fritz Röck, auf dessen Arbeiten und z. T. noch unveröffentlichte Erfahrungen über die Zusammenhänge von Zeitrechnung, Mythos und Weltbild ich schon oben hingewiesen habe. Sein Vorschlag ist auch der Ausdruck 'Tarnseite des Mondes, Tarnmond' und 'Tarnnächte', den ich gerne übernehme, da 'Schwarzmond, Nachtseite des Mondes' und 'Schwarznächte' genau genommen wenig zutreffende Bezeichnungen sind. Tarnen heißt 'verhüllen, verbergen', und die Tarnkappe (vgl. die Ausdrücke Tarnhaut, Tarnkleid) hat ihre feste Stellung im Mythos. Aus unserer Abbildung ergibt sich, daß der zunehmende Mond der unter gehenden (Abend)Sonne, der schwindende Mond der aufgehenden (Morgen) Sonne und der Mond in Tarnstellung (Schwarzmond) der unsichtbaren, im Norden gedachten (Mitternachts-)Sonne entspricht (Ersatz des 'Schwarzmondes' durch die Sonne). Aus den Tarnnächten als der Geisterzeit des Mondes erklärt sich auch die Mitternacht als Geisterstunde.

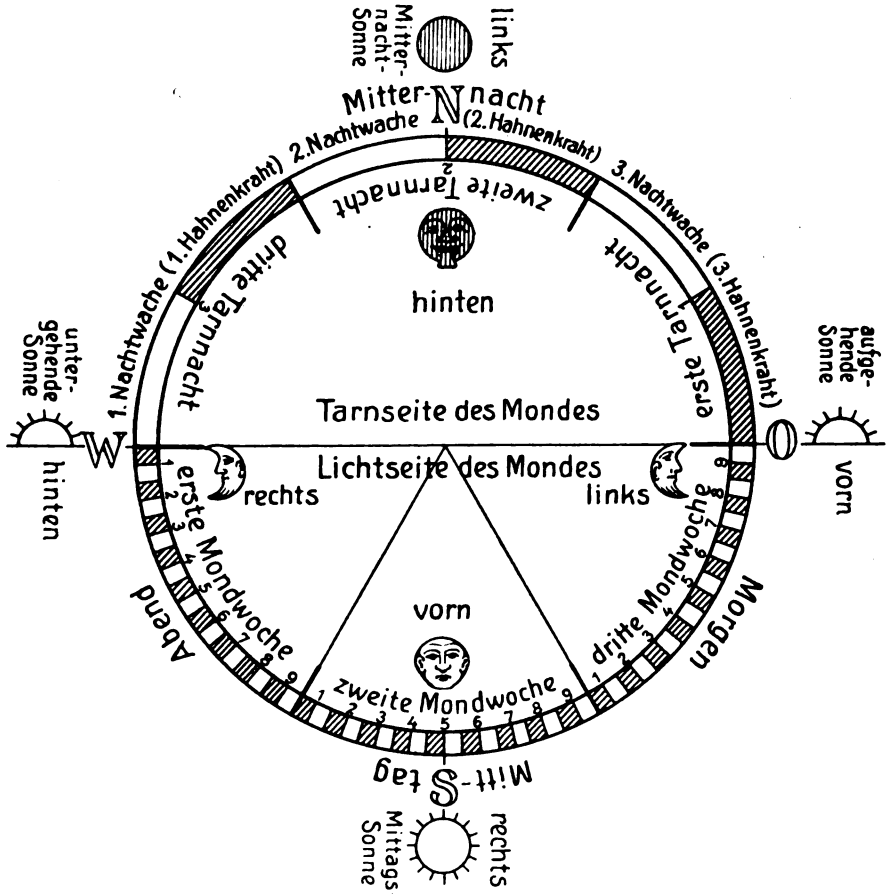
Andere Folgen des Überganges vom Monde zur Sonne betreffen die Gesetze der Zahlenverschiebung, und ich verweise auch hier auf meine Neuen Beiträge zu ihnen in den Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien 1923, Bd. LIII, 6, S. 266—291, in denen ich mich mit Boll und Böklen aus einander setze und die eigentlich als Abschnitt dieses Buches und Fortsetzung von Abschnitt D gedacht waren.

Eine Ergänzung in anderer Richtung bietet meine Arbeit Grundsätzliches zu Religion und Mythos der Arier im Mannus XVI (1924), in der ich mich mit v. Schroeders Arischer Religion, Siecks Indogermanischer Mythologie,

[1]) Beziehung zum vorgeschobenen Riegel an der Türe liegt vor, wenn der Zins bei Sonnenscheine und über den Gadern gereicht oder vor dem Gattern gefordert werden soll, dieweil, dass er den türriegel bei tag dannoch gesehen mag (also in der Abenddämmerung). Der Zinspflichtige scheint demnach ebenfalls unter Sunnas Schutze zu stehen.

Digitized by Google

Naumanns Primitiver Gemeinschaftskultur und Wilkes Religion der Indogermanen im Verfolge meiner eigenen religionswissenschaftlichen Arbeiten aus einander setze und meinen Standpunkt ausführlich begründe. Da religionswissenschaftliche Fragen immer wieder in dieses Buch herein spielen, ist es mir wichtig, auf diese Abhandlung hier hin zu weisen.



Richtstellung nach dem Monde (innen) und Orientierung nach der Sonne (außen). Die 3+1 Wochen des Mondes (d. h. 3 Wochen zu je 9 Nächten und als 4. Woche die 3 Tarnnächte) und der Tageslauf der Sonne sind nach den Weltgegenden auf einander bezogen. Vorn—hinten, rechts—links verschieben sich dem entsprechend. Beim Monde geht die Nacht, bei der Sonne der Tag voran.

Auffallen wird wohl jedem Leser und Benutzer des Buches manches Äußere daran hinsichtlich Rechtschreibung und Gebrauch gewisser Sprachformen, Behandlung und Schreibung der Eigennamen usw. Einige Erklärungen über Beides sind wohl nötig und erwünscht.

Digitized by Google

Freilich, ausführliche Betrachtungen über deutsche Rechtschreibung haben hier ihren Platz nicht. Aber daß die amtliche Rechtschreibung in ihrer verschlimmbesserten Duden-Form die tiefe sprachliche Unbildung fast aller Schreibenden womöglich noch verstärkt und nur mangelhaft verdeckt, und daß Kommissionen nicht das „Rechte" durch Mehrheitsbeschluß demokratisch entscheiden können, wird wohl zugegeben werden. Daraus entnehme ich die Pflicht, so zu schreiben, daß ich nicht zu verläugnen brauche, wie ich die Sprache verstehe und was ich in ihr für recht halte und was für billich, um ihre Ausdrucksfähigkeit zu wahren, ja zu steigern, entsprechend dem tatsächlichen Ausdrucksbedarfe. Während eine wirre Zeit die täglichen, wüsten Sprachverhunzungen undeutscher Menschen sofort beifällig nachäfft und eine irre geleitete Wissenschaft diese Entgleisungen diensteifrig als zulässigen Sprachgebrauch bucht und womöglich zur Regel erhebt, möchte ich nicht darauf verzichten, den Willen zum Besseren und Richtigen zu betätigen, nicht um zu werben oder umzustürzen, sondern bloß, um in aller Stille Erkanntem, so weit es auf mich ankömmt, Folge zu geben[1]).

Bei der Schreibung von Eigennamen suche ich unsinnige Fremdformen (z. B. China aus — dem Englischen, Assyrer — aus dem falsch verstandenen Griechischen) durch deutsche zu ersetzen (Tschina, Assürer), indem ich den Vermittler ausschalte und auf die ursprüngliche Form zurück greife (z. B. assürisch von Assur wie römisch von Rom). Manche Namen tauchen in ungewohnter, weil berichtigter Form auf; z. B. awestisch Jama (statt Jima; vgl.

[1]) Fast alle Fälle, in denen ich von Duden abweiche, halten sich im Rahmen der amtlichen Rechtschreibung oder betreffen Dinge, die außerhalb des engeren Gebietes der Rechtschreibung liegen und auf das der Sprachrichtigkeit übergreifen. Ich schreibe „auf Grund" und „in Folge", weil wir bald „imbette" und „auftosen" liegen werden. Der Franzose wird ein pourainsidire so leicht nicht dulden; aber „sozusagen" ist nicht besser. Es ist ein Unterschied, ob wir zu einer Erkenntnis eine neue „hinzu weisen", oder jemandem etwas auf seine Bitte „hin zuweisen", oder Anlaß haben, ihn auf etwas „hin zu weisen". Ein Volksstamm kann ein Land übersiedeln, der Einzelne nur dorthin über siedeln; jedoch Viele sprechen und schreiben schon auch in der zweiten Bedeutung „übersiedelt" (statt: übergesiedelt). Falsche Betonung und Sprachform nisten sich, den Unterschied der Bedeutungen verwischend und Verarmen bewirkend, unter der Decke der unverständigen Schreibung ein. Durch Trennen der Wörter durfte man bis auf Duden die Betonung angeben und die Sprache ausdrucksfähig erhalten. Auf anderer Stufe steht es, wenn ich aller Lei (wie „aller Hand"), Eräugnis (auch Marquart schreibt so; das Wort kömmt von Auge, nicht von eigen), in heilen Haufen, unzähllich usw. schreibe; verunglückte Formen suche ich zu berichtigen, verdunkelte wieder auf zu hellen: der Leser wird auf manche Beispille stoßen. Dem Kasusgefühle gebe ich Ausdruck, indem ich das e im Wem-Falle beibehalte, das s im Wes-Falle, wo es sprachgeschichtlich zu Rechte steht, bevorzuge. Die bedingten Formen „wöllte", „söllte", „machete", „sagete" sind mir so unentbehrlich wie „könnte", „dürfte", „wüßte". Vermöchten wir nicht mehr „dürfte" und „durfte" zu unterscheiden, so hätten wir wieder ein sprachliches Ausdrucksmittel eingebüßt. Man sieht wohl, in welcher Richtung ich mich bewege. Sprachrichtigkeit zu weisen und sie gegen Sprachverfall zu behaupten, ist mir Gewissenssache, weil an unserer Sprache ein wesentlicher Teil unserer Kultur hängt.

Digitized by Google

S. 150 und Mitra Sp. 333f.) und Karšiwar (Lommel, statt Karšvar und veranlaßt durch Hüsings Karšawar), oder Klutaimestra (statt Klytaimnestra), oder Skadinawien (R. Much; statt Skandinavien). Im Übrigen stund ich hier, wie in anderen vergleichenden Arbeiten schon Mancher [1]), vor der schwierigen Aufgabe, das Namengut der verschiedensten Sprachen und Zeiten zu behandeln. Das gedankenlose Verfahren, Namen immer so abzuschreiben, wie sie in dem Buche stehen, nach dem man gerade arbeitet, führt zu babilonischer Schriftverwirrung schon wenn ältere und jüngere iranistische und indologische Schreibweisen durch einander fluten, und zu Irrformen wie z. B. „Verethraghna", was der Laie für vierstilbig hält; treten noch französische, spanische und englische Umschreibarten hinzu, so kann sich niemand mehr auskennen [2]). Mir scheint, wir müßten von dem Verfasser eines vergleichendwissenschaftlichen Werkes verlangen dürfen, daß er die Schreibung der Quellen, die er benützt, auch anderen verständlich zu machen wisse. Die Namen sind ein wichtiger Teil der Überlieferung; sehr viel von ihrem Sinne und der Stufe, auf der sie steht, kömmt in ihnen zum Ausdrucke. Nicht eine starre Norm ist durchzuführen [3]), auch nicht eine allen erdenklichen Ansprüchen genügende

[1]) Vgl. z. B. den Vorstoß von C. Clemen, Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion, Gießen 1920 im Vorworte und meine Besprechung in der Or. Lit. Ztg. 1921, Sp. 129f.

[2]) Man vergegenwärtige sich z. B. ir. Xšathravairya neben ai. kṣatrá (Bartholomae, Air. Wb. Sp. 545f.), Pūshan neben Viṣnu, Ṣodaçin neben Ṣitnapištim und dieses neben Zebaot, Zar, Sal, cipactli; Çiva neben Çatlöltq (S. Boas) und dieses einerseits (wegen c) neben Uitzliopochtli, anderseits (wegen q) neben Quetzalcouatl, Chiraqan, Cherub, Eva; Xochitl neben Xnāṇthaiti, Xisuthros, oder die Reihen: Ymir, Yama, Jamadagni, Janus; Cautes, Candramas, Cyrus, Cyavāna. Wohl nur Wenige werden all diese Schreibungen sogleich „richtig" ablesen können; und es sind doch nur lauter übliche. Wöllte man veraltete hinzu fügen, so würde das Bild noch wirrer. Wir schreiben einheitlicher: Hšaþrawarija, Pūšan, Wišnus, Šodašin, Ṣitnapištim, Ṣabāōt, Car, Zāl, sipaktli, Śiwa, Tatlölth, Uitsilopočtli, Ketsalkouatl, Čirakan, Kerub, Ḫawā, šočitl, Hnāþati, Ksisouthros, Ymir, Jama, J̌amadagnis, Janus, Kautes, Čandramas, Kuraš, Čijawāna. Diese Beispille umfassen so ziemlich alle wichtigeren Fälle und mögen einen systematischen Überblick ersetzen, der sich doch nur im Rahmen einer selbständigen Untersuchung geben ließe.

[3]) Wir sollen uns nicht in Grundsätzen ausleben, sondern dem Sinne für Bildung und Behandlung der Namen in den einzelnen Sprachen entgegen kommen, und die Zusammenhänge nicht durch unangemessene Schreibungen verdecken. So gebe ich *v* der älteren Sprachstufe mit u (*ov* mit ou) wieder, also z. B. Smurna, wenn es sich um den alten Namen der Stadt handelt, aber Quintus Smyrnaeus. Denn das *v* drückt in allen durch fremde Schreibung überprüfbaren Fällen nur ein u aus, nicht ein ü. In einer auf helleniſches Gebiet beschränkten Arbeit kömmt es vielleicht auf der Lei weniger an, in einer weit ausholend-vergleichenden aber ist es m. E. unerläßlich; denn wichtige Einsichten können daran hangen. So erledigt sich durch *Ῥρβα*-Urwa (vgl. Mitra Sp. 336) Wilhelm Geigers Verlegung des Aweſta nach Ostiran. Entsprechendes gilt in anderen Fällen; die unangemessene Umschrift As-ku-sai brachte es zu Stande, daß Hugo Winckler diesen keilschriftlichen Völkernamen nicht mit den *Σκυθαι* verselbigen mochte. Schreibe ich aber gar für *Σκυθης* Stutse, so kann ein Logiker, der sich lächerlich machen will, auch von Mutsos statt Mythos

Digitized by Google

Feinheit des Systemes, sondern etwas das Aussicht hat, die Fächer einander näher zu bringen und worauf sich alle besseren Druckereien ohne große Anschaffungskosten einrichten können. Ich ging daher im Wesentlichen nach denselben Grundsätzen vor, die ich bei meiner Tätigkeit als Herausgeber des Mitra (s. S. 14_1) in größerem Rahmen erproben konnte [1]). Die Umschrift ist so einfach, daß jeder, auch wenn er nicht in die Umschreibarten der Einzelphilologien eingearbeitet ist, mit ihrer Hülfe die Namen ohne Schwierigkeit im Wesentlichen lautrecht ablesen kann, und nur in wenigen, unmißverständlichen Fällen sind die Züge der Urschrift beibehalten [2]). Der Anstoß, den ein an andre Schreibung gewohntes Auge an manchem Schriftbilde im Anfange etwa nehmen mag, wird wohl überwogen durch die Vorteile, die aus einheitlicher Behandlung des Namengutes erwachsen; so kommen erst dadurch im Register wirklich nur lautlich zusammen gehörende Wörter neben einander zu stehen [3]).

Die Arbeiten an diesem Buche erstreckten sich unter wechselnden Verhältnissen durch viele Jahre; während der Drucklegung standen mir weder die Hülfsmittel größerer öffentlicher Büchereien noch meine eigenen Bücher zur Verfügung. Es war aber Gelegenheit, wenigstens noch für die Übersichten die meisten Citate zu überprüfen. Bibliographische Angaben sind in ihnen vervollständigt, Ausgaben nachgewiesen, Ungleichförmigkeiten in der Citierungsweise ausgeglichen. Wo die Citate in den Übersichten von denen im Texte abweichen, bringen die Übersichten die Berichtigung.

Endlich kann ich dieses Buch nicht in die Welt hinaus senden, ohne mir zu vergegenwärtigen, daß sie mittler Weile gründlich eine andere geworden ist; aber was es Wertvolle enthält, muß sich auch so durchsetzen. Der Krieg, zwei Jahre italiänische Gefangenschaft, der Umsturz der Heimat und schwere Lebensschicksale liegen für mich dazwischen, andere Menschen sind empor gekommen und nicht immer bessere. Von den acht Forschern, mit denen zu-

---

faseln. Allein logische Folgerichtigkeit so anwenden, hieße sie unverständig anwenden. Wir haben allen Anlaß, verschiedene Schreibungen zu verschiedenen Zwecken, um verschiedene Stufen des Sprachgutes oder spätere Bedeutungen oder die Fremdform zu kennzeichnen, neben einander zu gebrauchen, und die Art, wie das geschieht, gibt dem Verständnisse für solche Verhältnisse Ausdruck. Nicht „folgerichtig" ist es ferner, daß ich in indischen Namen mit Rücksicht auf die iranischen das Nominativ-s nur bei den l- und u-Stämmen durchgeführt habe; hiezu verweise ich nochmals auf meine schon angeführte Besprechung von Clemen.

[1]) Vgl. im Mitra Sp. 273—278 über „Namen und Gestalten".

[2]) So ist consuetudo oder cóicthiges als lateinisch oder irisch, wie νυξ als griechisch geschrieben zu betrachten; hingegen wären „Kaiser" (statt Caesar), „Kuroi" oder „Stuts" Umschrift. Diese konnte nicht, wie es sonst wohl üblich ist, durch Kursiv-Lettern angegeben werden, und bei Namensformen, die (als „deutsche") für allgemeinen Gebrauch zu empfehlen sind, wäre dies auch nicht Wünschens wert gewesen.

[3]) Nach bisheriger Übung stünden unter X: Xanthippe, Xibalba, Xisuthros, Xnāṇthaiti, Xochitl, Xšathravairya — also: Ks, š, ḥ.

Digitized by Google

sammen ich den Mitra heraus gab, sind vier gestorben: Leßmann, v. Schroeder, Roscher, Politis. Eine Fortsetzung der Zeitschrift ist bei den jetzigen Verhältnissen wohl so bald nicht möglich. Die Gesellschaft für vergleichende Mythenforschung in Berlin ist, seit Siecke ihre Richtung bestimmte, völlig versandet, die mythologische Bibliothek eingestellt. So werden der Möglichkeiten, größere oder auch nur kleinere Arbeiten zu veröffentlichen, immer weniger; und doch ist gerade die Mythenforschung berufen, dem allenthalben hervor tretenden Streben nach vertieftem Einblicke in die Geistesgeschichte der Völker einen festen Grund zu geben. Angesichts so ungünstiger Verhältnisse muß ich es um so dankbarer empfinden, daß mein Buch nun doch erscheinen kann. Der Herausgeber der Mannus-Bibliothek, Herr Geheimrat Kossinna, der sich bereits in so herzlich-verständnisvoller Weise über meine wissenschaftliche Tätigkeit geäußert hat (s. Mannus XV, 3, S. 320ff., 1923), nehme auch hier meinen aufrichtigen Dank für sein Eintreten für diese Forschungs-Richtung im Ganzen und für viele Winke und Nachweise im Einzelnen entgegen. Desgleichen habe ich ihm und dem Verlage für die schöne Ausstattung, den reichen Bilderschmuck zu danken; es ist eine Leistung, die in einer Zeit des Niederganges und Zerfalles besonders hoch zu bewerten ist. Sonst habe ich von wissenschaftlichen Freunden und Helfern vor allen Georg Hüsing zu nennen, dem ich in Hinblick auf alle hier behandelten Fragen am meisten verdanke und der auch eine Korrektur mit mir gelesen und viele wertvolle Bemerkungen beigesteuert hat, ferner Fritz Röck, auf dessen Forschungen und Beobachtungen die obigen Ausführungen über Orientierung und Richtstellung fußen (vgl. auch S. 241 und 245 seine Beiträge über das Weltbild); für die keltischen Teile verdanke ich viele wichtige Hinweise Julius Pokorny.

Digitized by Google

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Vorwort	I
A. Der arische Kalender	1
B. Der Mond und seine Gliederung	12
I. Bezeugung bei den Einzelvölkern	19
1. Die Inder	20
a) Zählung nach Nächten	20
b) Zählung nach Morgenröten	20
c) Uṣās-Eos und die Horen	22
d) Die drei Nächte	24
e) Alte Formen des Jahres	26
f) Der schwarze Tropfen und die drei Schwarzen	29
g) Die drei Tränke	32
h) Die Mütter, Hüter, Ströme	42
i) Die Mondhäuser	44
k) Rākā, Anumati, Kuhū, Sinīwālī	46
l) Die Gestalten des Mondes	48
2. Die Iranier	49
3. Die Hellenen	59
4. Die Italiker	65
5. Die Kelten	69
6. Die Germanen	79
a) Zeitrechnung	79
b) Die Runen	89
c) Die vorgeschichtlichen Funde	103
7. Die Litauer	125
8. Die Slawen	128
II. Ergebnisse	139
1. Zusammenfassung	139
2. Grundsätzliches	144
C. Der Doppelmond	163
D. Der Übergang zur Sonne	170
I. Das „Jahr“ der Arier	170
II. Die Ursache des Wachstumes	175
III. Die Ursache der Wärme	185
IV. Der Alte und der Junge	196
V. Umdrehung und Umlauf	207
VI. Ausbau der Mondrechnung	222
E. Weltbild und Gefüge des Mythos	234
Übersichten	257
1. Quellen	257
2. Schrifttum	264
3. Sachverzeichnis	277

Digitized by Google

A. Der arische Kalender.

Schon Immanuel Kant hat in einem Briefe an A. J. Penzel (Kants Werke herg. von der kgl. preuß. Akad. d. Wissensch. XII, 362) vermutet, die Heiligkeit der Neunzahl bei Tschinesen, Indianern, Hellenen und sogar Deutschen habe einen „astronomischen Grund". Er sagt: „Der periodische Monath (Zeit des wirklichen Umlaufes des Monden) besteht aus 3×9 (27) Tagen und 7 Stunden. Dagegen der synodische (Zeit von einem Neumonde zum andern) aus $29\frac{1}{2}$ Tagen. Die Zahl 9 scheint also zur Eintheilung des ersteren, die Zahl 7 zur Eintheilung des letzteren am geschicktesten zu sein". Vielleicht nimmt sich ein Mal jemand die Mühe, solche und ähnliche Äußerungen und Mutmaßungen über heilige oder typische Zahlen u. dgl. aus der älteren Zeit zusammen zu stellen[1]). Welcker z. B. hat in seiner Einleitung zur griechischen Götterlehre die Zahlen als „Ausdrucksarten und Lehrformen der Naturreligion" behandelt. Die allgemeinen philosophischen Theorien vom geistigen Entwicklungsgange der Menschheit wirkten eben auch in diesen Gegenstand herein, der erst in ein wissenschaftliches Licht trat, als man begann, den Stoff zusammen zu holen und sich aus ihm selber statt aus der vorgefaßten Theorie seine Ansichten zu bilden. Schon Jacob Grimm sprach in der Vorrede zur zweiten Auflage seiner Deutschen Mythologie S. XXXVIII davon, daß „des einen Gottes erhabenste Eigenschaften erst trilogisch, hernach zur Dodecalogie gefaßt" zu werden pflegten. „Dies Verhältnis ergeben alle Mythologien, die unsrige dünkt mich vorzüglich klar." Er sieht also schon, daß der Vorgang des Ersatzes der 3 durch die 12 gesetzmäßig ist; nur die Ursache, das herein Wirken fremdes Kalenderwesens, ist ihm noch nicht deutlich, und gerade die Brüder Grimm haben im deutschen Märchen der 12 und 7 gegenüber der älteren 3 und 9 an vielen entscheidenden Stellen erst selbst zum endgültigen Siege verholfen.

Der wichtigste Anstoß zur Verarbeitung des Zahlenstoffes in der Überlieferung der Völker ging von H. Diels aus, der durch eine gelegentliche Bemerkung über die 9 Zahl in seinen Sibyllinischen Blättern (Berlin 1890)

[1]) Auch E. H. Meyers Erklärung der Neun aus Wolkenzipfeln dürfte dann nicht fehlen.

Digitized by Google

S. 40ff. eine ganze Reihe fruchtbringender Arbeiten anregte. Schon im nächsten Jahre schrieb A. Kaegi über die 9 Zahl bei den Ostariern (in Philos. Abhh. für Schweitzer-Siedler, Zürich 1891), um den Irrtum von Diels zu widerlegen, daß die 9 bei den Ostariern nicht dieselbe Rolle gespielt hätte wie bei Hellenen, Italikern, Germanen. Aber auch er will noch mit Diels die 9 als Steigerung der 3 auffassen und aus dem Manenkulte erklären. Wieder ein Jahr später hat E. Siecke in seiner Liebesgeschichte des Himmels (Straßburg 1892) „Die Bedeutung der Zahl 9 in den Mythen" S. 44—58 behandelt und als erster zielbewußt den Mythos heran gezogen, der sich immer mehr als der Schlüssel zur ganzen Frage erwies. Zugleich hat auch schon E. Wölfflin, Archiv f. lat. Lexikographie und Grammatik IX, 333—351, den Ersatz alter 9 durch junge 7 auf italischem Boden festgestellt, so daß die Auffindung des ersten Gesetzes der Zahlenverschiebung (s. S. 5) eigentlich ihm zuzuschreiben wäre, wenn er die Allgemeingültigkeit dieser Erscheinung bereits erfaßt gehabt hätte. Die ausgezeichnete Arbeit von K. Weinhold, Die mystische Neunzahl bei den Deutschen (Abh. d. kgl. Akad. d. Wissensch., Berlin 1897) belegt aus dem germanischen Stoffe, Kägi bewußt ergänzend, die 9 als Wochenzahl, erkennt jedoch noch nicht, daß 9nächtige Wochen vorliegen. Erwähnt sei nun auch H. Useners Dreiheit (Rheinisches Museum 1903), eine Arbeit, die schon zu ihrer Zeit weit hinter dem damaligen Stande der Forschung zurück geblieben war und heute völlig veraltet, jedoch z. T. als Stoffsammlung wertvoll ist. In großzügiger, tief eindringender Weise ist erst W. H. Roscher, zunächst auf hellenischem Gebiete, dann aber darüber hinaus, den verschiedenen Verwendungsweisen der Kalenderzahlen 7, 9, 40 und 50 in einer ganzen Reihe überaus reichhaltiger Abhandlungen an den Leib gerückt [1]). Roscher hat den Wechsel zwischen 9 und 7 an reichem Stoffe beobachtet, jedoch die 7 für älter als die 9 gehalten. Überall zeigt er den Kalender-Wert der Zahlen, aus denen er auch für das alte Hellas die 9nächtige Woche erschließt. Mit der ausdrücklichen Absicht, einen Beitrag zum Zeitrechnungswesen zu liefern, hat auch J. Loth (Revue Celtique 1904, Bd. 25, S. 113ff.) den keltischen Stoff über die 3 (12), 9, 7 behandelt und auch für diese Völkergruppe die 9nächtige Woche

[1]) Hievon kommen für uns hier die auf die 9 und 7 bezüglichen Arbeiten unmittelbar in Betracht. Es sind die folgenden:

Die enneadischen und hebdomadischen Fristen und Wochen der ältesten Griechen, ein Beitrag zur vergleichenden Chronologie und Zahlenmystik 1903, Abhh. d. phil. hist. Kl. d. Kgl. sächs. Ges. d. Wissensch. XXI, 4.

Die Sieben- und Neunzahl im Kultus und Mythus der Griechen, nebst einem Anhang: Nachträge zu den „enneadischen und hebdomadischen Fristen und Wochen" enthaltend 1904, ebd. XXIV, 1.

Die Hebdomadenlehren der griechischen Philosophen und Ärzte, ein Beitrag zur Geschichte der griechischen Philosophie und Medizin 1906, ebd. XXIV, 6.

Enneadische Studien. Versuch einer Geschichte der Neunzahl bei den Griechen, mit besonderer Berücksichtigung des älteren Epos, der Philosophen und Ärzte 1907, ebd. XXVI, 1.

Digitized by Google

nachgewiesen. Es war mit all dem eine so vollständige Grundlage für die Einsicht in das Wesen dieser Zahlenangaben geschaffen, daß die zusammen fassenden Ergebnisse nicht ausbleiben konnten.

Zuerst hat sie H. Leßmann, Aufgaben und Ziele der vergleichenden Mythenforschung, Leipzig 1908, S. 34ff. in aller Kürze ausgesprochen, später G. Hüsing, Die Iranische Überlieferung und das arische System, Leipzig 1909, S. 1—55, ausführlicher an der Hand neues, endlich auch die Zahlenangaben der mythenhaltigen Überlieferung hinreichend berücksichtigendes Stoffes behandelt. Wenn A. Jeremias (1911) in Memnon[1]) V, 16 schreibt: „G. Hüsing hat in seiner Schrift, Die iranische Überlieferung und das arische System' (Myth. Bibl. II, 2) von iranischer Seite her Beiträge zur Feststellung eines 'arischen Systemes' gegeben, die der Ergänzung von indischer, slawischer, keltischer und germanischer Seite bedürfen und sie erwarten", so bezeugt diese Bemerkung eine umfassende Unkenntnis vom Stande der Forschung auf diesem Gebiete und vom Inhalte der einschlägigen Arbeiten Hüsings und seiner Vorgänger, über die sowohl in der Iranischen Überlieferung als auch in den Aufgaben und Zielen berichtet ist. Die Ergänzung von keltischer Seite lag bereits durch Loth, die von germanischer durch Weinhold, die von Jeremias außer Acht gelassene von hellenischer und römischer durch Roscher und Wölfflin vor, indischen und slawischen Stoff findet man genug bei Kägi und Hüsing; Weiteres boten damals auch bereits meine Gesetze der Zahlenverschiebung im Mythos und in mythenhaltiger Überlieferung (Mitt. d. Wr. Anthrop. Ges. 1910, XL, 100—150) und anschließend Hüsing in seinem Krsaaspa S. 54ff.

Zugleich sei jedoch dankend anerkannt, daß die von Leßmann zuerst ausgesprochenen Folgerungen aus den angeführten Vorarbeiten einen ganz bestimmten, Frucht bringenden Einschlag von babilonistischer Seite hatten. Leßmann S. 34 bespricht die Zahlen 5, 7 und 12 als Glieder eines in sich zusammen hängenden Kalenders und schließt: „Der Ursprung dieses Zahlensystemes führt auf Babylonien", wobei er in der Anmerkung auf H. Winckler, Die Babylonische Geisteskultur, 1907 und den dort S. 150 gegebenen Überblick über das Schrifttum verweist, das der Erforschung dieses Systemes gewidmet war. Hätten nicht Oskar Fleischer und Hugo Winckler den lehrhaften, systematischen Zusammenhang in alter Kalenderweisheit, Kosmologie, Weltanschauung entdeckt (Fleischer; vgl. Hüsing, Iran. Überl. S. X) und ihre Zugehörigkeit in bestimmter Ausprägung zu einer ganz eigenartigen Kulturschichte, der babilonischen (Babilonisten), heraus gearbeitet (Winckler), dann

[1]) Memnon, Zeitschrift für Kunst- und Kultur-Geschichte des Alten Orients, herausgegeben von Prof. Dr. Reinhold Frh. v. Lichtenberg, Verlag von Kohlhammer in Stuttgart. — Diese sehr wertvolle Zeitschrift, die besonders in ihrem IV. Bande (s. S. 5) wichtige Beiträge zu den in diesem Buche behandelten Fragen enthält, ist seinerzeit (1907—1913) leider zu wenig bekannt geworden.

Digitized by Google

wären Leßmann und Hüsing kaum so leicht darauf verfallen, den bereits als zusammen gehörig erkannten Zahlen des „babilonischen Systemes" die ähnlich zusammen gehörenden Zahlen des „arischen Systemes" gegenüber zu stellen und überhaupt in solchen Zahlensystemen, bzw. Kalendern, den Ausdruck bestimmter, auf einander einwirkender Kulturkreise zu erkennen. Die babilonistische Annahme von jener Gestirnlehre, welche den geistigen Urbesitz der Menschheit verkörpern, aus „Babilon"[1]), d. h. Babilonien und dem zugehörigen Kulturkreise, stammen und auch den ganzen Mythos umfassen sollte, hat inzwischen viele Einschränkungen und Berichtigungen selbst an sich vornehmen müssen (der Aufsatz über „Das System im Mythos" von A. Jeremias in Memnon V ist ein Rückzugsgefecht, das da geliefert wird, um eine verlorene, all zu weit vorgeschobene Stellung mit möglichst geringen Verlusten zu räumen); es wäre aber ungerecht, wenn man verkennen wöllte, daß sie die Wissenschaft ganz außerordentlich gefördert hat und auch heute noch zu einem großen Teile ihre Berechtigung besitzt. Die babilonische Gestirnlehre hat in der Tat von den ältesten, geschichtlich erschließbaren Zeiten her ihren Einfluß auf die Geisteskultur vieler, wichtiger Völker ausgeübt, aber der Mythos und das zu ihm gehörige Zeitrechnungswesen der Arier reicht weiter zurück und ist urtümlicher als sie.

Auch unter den Ethnologen hat seinerzeit der Gedanke, die babilonische Kulturwelle an Hand der Siebenzahl durch die Völker zu verfolge i, einen Vertreter gefunden: F. v. Andrian in seiner Abhandlung: Die Siebenzahl im Geistesleben der Völker (Mitt. d. Wr. Anthr. Ges. 1901, XXXI, 225—274). Freilich sehen wir heute die Aufgabe völlig anders an. Schon in meinen Gesetzen der Zahlenverschiebung (Mitt. d. Wr. Anthr. Ges. XL, 1910) habe ich auf das System der Acht und auf Elam als sein Ausstrahlungsgebiet hingewiesen (ebd. S. 145) und dann in meinem System der Acht (Memnon IV, 110—172; 1910) die elamische Welle weit ausholend mythologisch und ethnologisch verfolgt. Die Arbeiten von F. Röck, auf die ich noch an vielen Stellen hinzuweisen haben werde, sind dann der babilonischen und der elamischen Kulturwelle an Hand neues Stoffes mit neuen, sehr weit tragenden Ergebnissen nach gegangen; die Kulturkreise der alten und neuen Welt stellen sich uns jetzt auf solchen Grundlagen ganz anders dar als früher. Und auch die Wanderung des arischen Kulturgutes über die Welt ist inzwischen besonders durch die Erkenntnis der Bedeutung der arischen Völkergruppe der Saken für die östlichen Kulturen (Hüsing, Strzygowski) in ein neues Licht getreten.

Leßmann betont in seiner Darstellung des „arischen Systemes" bereits richtig, daß der arische Kalender ausschließlich nach Nächten rechnet, und es ist lehrreich, daß ich noch keine Wiedergabe von Leßmanns Ansichten gefunden habe, die nicht trotzdem statt dessen immer wieder „Tage" geschrieben hätte.

[1]) Die Stadt hieß Bab ilôni (Tor der Götter). Es ist kein Grund da, sie den Hellenen folgend mit y zu schreiben.

Digitized by Google

Leßmann führt auch bereits das Schwanken zwischen 7 und 9, 12 und 3 auf Vermischung beider Systeme zurück und erkennt also, über Wölfflin hinaus greifend, bereits die Allgemeingültigkeit dieser Erscheinung, ohne jedoch noch die für 3 und 12 zuerst von Jacob Grimm, dann für 9 und 7 von G. Hüsing deutlich ausgesprochene Ursprünglichkeit der 9 und 3 gegenüber der 7 und 12 hinreichend entschieden hervor zu heben. Spuren der 9 und 3 außerhalb des arischen Kulturbereiches brauchen seiner Meinung nach nicht auf arischen Einfluß zurück geführt zu werden, solche Mondrechnung könne auch mehrmals selbständig gefunden worden sein. Leßmann würde dieses Zugeständnis an den Elementargedanken[1]) heute nicht mehr wiederholen. Während, wie schon Leßmann betonte, Diels, Kägi, Weinhold und z. T. auch Roscher ihre Zahlenbelege vorwiegend aus Kultus und Dämonologie und nur gelegentlich aus dem Mythos geschöpft hatten, bot nun G. Hüsing in seiner Iranischen Überlieferung den Ausbau nach der bis dahin so vernachlässigten Seite des Mythos hin. Das Hauptverdienst dieses Buches für unsere Frage ist, daß es den Ersatz alter 9 durch junge 7, alter 3 durch junge 12 an entscheidenden Beispillen fest stellt, auch das Märchen heran zieht und in dem besonderen Falle des Sphinxrätsels die Beziehung einer dreigliedrigen Gestaltenfolge des Mythos zum Mondkalender zum ersten Male nachweist und damit Breche legt für das Verständnis einer ganzen Reihe verwandter, Grund legender Erscheinungen. Ein Jahr darauf, 1910, erbrachte ich dann in meinen „Gesetzen der Zahlenverschiebung im Mythos und in mythenhaltiger Überlieferung" (Mitt. d. Wr. Anthr. Ges. XL, 100—150) gegen Roscher Fall um Fall den Beweis, daß auch in Hellas die 9 durchwegs älter ist als die 7 und fügte in meinem „System der Acht im Lichte des Mythos" (Memnon IV, 111—172) zu den beiden

---

[1]) Die Unterscheidung zwischen Elementargedanke und Völkergedanke geht bekanntlich auf Adolf Bastian zurück, der diese Ausdrücke aber in sehr verschiedenen Bedeutungen verwendete. Heute ist es wohl allgemein üblich, als Elementargedanke solche Leistungen zu bezeichnen, die so einfach (elementar), selbstverständlich und notwendig sind, daß den Gedanken dazu jedes Volk aus sich heraus und unabhängig vom andern zu fassen vermag, hingegen aber als Völkergedanke solche Leistungen, die so eigen, schwierig und verwickelt sind, daß der Gedanke dazu nur ein Mal bei einem bestimmten Volke aufgekommen sein kann. Dabei setzt man voraus, daß ein gewisser Unterbau einfachster (primitiver) Kulturgüter allen gemeinsam und erst der Oberbau höherer Kulturgüter die Errungenschaft befähigterer, fortgeschrittenerer Völker sei. Ich halte diese Voraussetzung, und die Unterscheidung zwischen Völkergedanke und Elementargedanke (statt zwischen Eigengut und Lehngut) für irrig; in der Tat hat sich der für den Elementargedanken in Anspruch genommene Bereich mit dem Fortschreiten der Forschung überall starke Einschränkungen gefallen lassen müssen. Über die Erfahrungen, welche Mythenforscher, die von ihm ausgingen, mit ihm gemacht haben (Hugo Winckler, Eduard Stucken, Oscar Dähnhardt), s. meine Vergleichenden Bemerkungen zu Sagen der nordpacifischen Indianer in den Sitzungsber. d. Mitt. d. Anthrop. Ges. in Wien 1911/12, S. 143—147 und meine Einleitung in das Popol Wuh, die mythische Geschichte der Kitsche-Indianer in Guatemala (Mythol. Bibl. VI, 2) S. 102ff.

Digitized by Google

für den Wechsel zwischen arischer und babylonischer Rechnung geltenden Gesetzen der Zahlenverschiebung noch zwei weitere, genau entsprechende für den Wechsel zwischen arischer und elamischer Rechnung hinzu[1]).

Die Verfolgung des Zusammenhanges der 3 je 9 Nächte währenden Gestalten des Twaštrija (Tištrija) mit denen des Sphinxrätsels und seinen Entsprechungen (vgl. z. B. meinen Abschnitt „Rätsel" in Pauly-Wissowas Real-Encyklopädie A I, Sp. 83f.) und mit den Herren der 3 Reiche (Tierschwäger) führte auch immer tiefer hinein in die Erkenntnis, daß die Zahlen des Kalenders und der innere Aufbau, das Gefüge des Mythos auf das Innigste mit einander verknüpft sind. Und wir können uns auch bereits deutlicher als früher darüber aussprechen, was der Mythos ist: nichts Anderes als ein von Masken im Tanze dargestellter, gesungener Kalender, ein Stück der arischen Urzeit, das außer im Drama, im Epos und anderen Teilen des Schrifttumes auch in den Festspielen, im Kinderspiele, im Volksliede und im Märchen nachwirkt[2]). Die Zeitordnung ist zugleich Festordnung, die Feste fielen ursprünglich vor allem an die Wende des Mondes, wenn der alte erloschen ist und der neue sich entzündet, und ihren Inhalt bildeten die Spiele, welche dieses Geschehen in mannigfachen Abwandlungen vorführten. Die Zeitordnung ist Stammesordnung; denn die Ahnen der Stämme sind die Götter, die Verkörperungen der 3 finsteren Nächte und der ihnen entsprechenden Wochen, die Herrscher der 3 Reiche, und beim Feste ziehen die Sippen in der hiedurch vorgeschriebenen Ordnung auf. Diese ist auch die Rechtsordnung, nach der sich Volksversammlung und Heerbann gliedern; die Ahnen, die Herrscher der 3 Reiche sind zugleich die Schwurgötter, eigentlichen Gerichtsherrn, Schicksalsentscheider und Schlachtenlenker. Endlich ist Zeitordnung Weltordnung;

[1]) Für den Wechsel zwischen arischer und babylonischer Rechnung gelten folgende zwei Gesetze der Zahlenverschiebung:

1. An Stelle der 3 + 1 Wochen des Mondes treten die 12 + 1 Monate des Jahres, an Stelle der 3 dunklen Nächte des Mondes die 12 Nächte (an Schluß und Anfang) des Jahres. — Das führt zum Ersatze alter 3 (und 3 + 1) durch junge 12:1. Gesetz.

2. An Stelle der arischen 9nächtigen tritt die babylonische 7tägige Woche. — Das führt zum Ersatze alter 9 durch junge 7:2. Gesetz.

Für den Wechsel zwischen arischer und elamischer (vgl. F. Bork, Das Venusjahr in Memnon IV, 83—105) Rechnung gelten die beiden weiteren Gesetze:

3. An Stelle der 3 dunklen Nächte des Mondes tritt die letzte 8tägige Woche des 32tägigen elamischen Monates, die dem entsprechend in 3 + 5 Tage zerfällt. — Das führt zum Ersatze alter (arischer) Zuschlag 3 durch junge (elamische) 3 + 5 = 8.

4. An Stelle der arischen 9nächtigen tritt die elamische 8tägige Woche. — Das führt zum Ersatze alter 9 durch junge 8.

Die Zahlen der jüngeren Rechnung kann man in ihrem Verhältnisse zu denen der älteren kurz Ersatzzahlen nennen: die 12 (oder die 3 + 5) vertreten oder ersetzen die 3, die 7 (oder die 8) die 9. Am nächsten liegt der Vergleich mit den Gesetzen der Lautverschiebung.

[2]) Grund Legendes hierüber ergibt sich aus L. v. Schroeders Mysterium und Mimus im Rigveda, Leipzig 1908 (H. Haessel). Weiteres aus meinen Bemerkungen zu den Grimmschen Märchen in Mitra Sp. 312—317 und Sp. 336.

Digitized by Google

denn dieselben Götter haben die Welt erbaut, ihrem eignen Wesen entsprechend, und Werden und Untergang der Welt, ihr Kleinstes wie ihr Größtes, richten sich nach den am Kalendergestirne, am Monde, erschauten Gesetzen. Es ist eine einheitliche Weltanschauung, die diesem Denken zu Grunde liegt und im Laufe der Zeit immer reicher ausgestaltet wird. In allen ihren Teilen ist der Kalender wirksam, und der Mythos ist nur eine besonders wichtige Gestalt, in der ein Teil von ihr leibhaftig wird. Sie selber ist etwas unvergleichlich Reicheres als bloßer Kalender und etwas Umfassenderes als der Mythos, der aber eine der wichtigsten Quellen ist, aus der wir sie kennen lernen. Hüsing und Leßmann haben sie (in Anlehnung an die Ausdrucksweise der Babilonisten, die von einem „babilonischen Systeme" oder von der „babilonischen Gestirn-Lehre" sprachen) das „arische System" oder das „System im Mythos" genannt. Man muß sich aber dabei bewußt bleiben, daß dieses „System" oder diese „Lehre", d. h. diese umfassende Weltanschauung, nach Wesen und Wuchs etwas gründlich Anderes ist als die babilonische Gestirnlehre, so viel diese auch daraus geschöpft haben mag.

Zunächst steckte ich mir nun das Ziel, die Zeugnisse für jenen besonderen, auf den Zahlen 3 und 9 beruhenden Kalender zusammen zu tragen, welchen bereits Roscher für die Hellenen, Kägi und Hüsing für Inder und Iranier, Weinhold für die Germanen, Loth für die Kelten, zwar noch keiner vollständig aber doch jeder in überein stimmenden Grundzügen nachgewiesen und den Leßmann und Hüsing bereits zusammen fassend als den arischen[1])

[1]) Wir meinen damit dasselbe, was man sonst auch „indogermanisch" nennt. Statt „arisch" im alten Sinne sagen wir „indisch-iranisch". Und es ist wohl unerläßlich, diese Ausdrucksweise näher zu begründen; denn der Name 'Arier' hat ein wechselvolles Geschick gehabt. Man entnahm ihn den indischen Quellen, wo er die edle, reine Abkunft bezeichnet, und erhub ihn zum Namen des Gesamtvolkes (einschließlich der Westvölker, Germanen usw.), weil man das Sanskrit damals noch für die ursprünglichste unter diesen Sprachen und das Pamirplateau für die Wiege der Menschheit hielt. Das war vor 100 Jahren, und solche Ansichten machen ihren Weg in breitere Schichten des Volkes langsam. So kömmt es, daß der Name „Arier" erst in den jüngsten Zeiten immer stärker politisches Streitwort (Gegensatz: Jude) geworden ist. Als solches beruht er auf überholten, veralteten Ansichten; sein Gebrauch in diesem Sinne zeigt, wie rückständig das betreffende, völkische Schrifttum ist. Die Wissenschaft hat inzwischen als vorläufige Bezeichnung für die ganze Völkergruppe die Namen Indogermanen oder Indoeuropäer verwendet. Erst in den letzten Jahren ist aber durch neue Beobachtungen der Ausdruck „Arier" in dem obigen, neuen Sinne wieder zur Geltung gekommen, und es lohnt sich, die beiden wichtigsten Zeugnisse für ihn hier zu vermerken. Der große Perserkönig Dārejawoš I., der das Perser-Reich neu begründete, so daß damals die Weltgeschichte endgültig in das Zeichen der Arier eintrat, in dem sie bisher verblieben ist, zählt in seiner Grabinschrift (Naksch i Rostahm, Z. 14) seine Vorfahren auf und nennt sich dabei einen ‚Arier aus arischem Samen' (arijačisa). Die Perser, deren König Dārejawoš I. ist, sind Ostarier. Das andere Zeugnis ist der Name des Germanenkönigs Arijowistus, der mit Kaiser (Caesar) kämpfte; er bedeutet ebenfalls 'der aus arischem Samen' (germ. wistus = lat. wirus 'Saft'; Meringer, Deutsche Lit. Ztg. 1915, Nr. 9, S. 449f.). Hier handelt es sich um die Zeit, zu welcher die Germanen in die Weltgeschichte eintreten,

Digitized by Google

Kalender bezeichnet hatten. Das war richtig geschaut, aber ausgesprochen ohne daß der Stoff, der dieser Erkenntnis zu Grunde lag, in benützbarer Form vorgelegt worden war, und ohne erneute Prüfung und ausgleichende Behandlung der ganzen Frage. Das versuche ich also nachzuholen. Die Erforschung des arischen Kalenders muß selbstverständlich in denselben Bahnen wandeln wie alle vergleichende Forschung solcher Art. Wir müssen Volk um Volk den ältesten Bestand heimischer Überlieferung in Kalendersachen fest stellen und sehen, welche Gemeinsamheiten sich daraus ergeben. Solche, die alle Einzelvölker mit einander verbinden, haben dann Anspruch, als urtümlich arisch zu gelten, wenn nachträgliche Entlehnung von nichtarischen Völkern oder Verbreitung von einem arischen Einzelvolke auf die anderen, von der ursprünglichen Menge schon abgewanderten ausgeschlossen und inniger Zusammenhang mit anderen, ebenfalls arischen Geistesgütern verbürgt ist. Ich meine, daß der im Folgenden vorgelegte Stoff in diesen Hinsichten eine beredte Sprache spricht, und die Frage, ob dann die Arier nicht alles zusammen doch wieder entlehnt haben könnten, ist ja gewiß statthaft, aber so lange höchst müßig, wie nicht irgend welche Tatsachen vorgelegt werden, die sie heraus fordreten. Die bloße Übereinstimmung unter den Einzelvölkern an sich freilich wäre noch lange nicht beweiskräftig; das erkennt man, wenn man daran denkt, daß ja doch heute z. B. alle Einzelvölker „babilonische" Zeitrechnung haben, daß also erst die Geschichte des Besitzstandes darüber entscheidet, ob Eigengut oder Lehngut vorliegt. Es müssen die alten, aus äußeren und inneren Gründen als stammhaft erkennbaren kalendarischen Einrichtungen der Vergleichung zu Grunde gelegt werden. Was ich in dieser Hinsicht hier biete, ist das Ergebnis des Sammelns und Sichtens während nun reichlicher zwölf Jahre, und ich bin in doppelter Richtung von dem Verfahren der älteren Zahlenforscher abgewichen: ich habe die „typischen Zahlen" in den Überlieferungen der Völker, da sie meist nur als mittelbare, abgeleitete Zeugnisse gelten können (s. Abschnitt B, II, 2), möglichst wenig und dagegen vor allem die unmittelbaren chronologischen Angaben benutzt, deren ich eine erhebliche Menge

---

und sie sind Westarier: wir sehen dieselbe Vorstellung vom Wesen des Ariertumes bei den östlichen wie bei den westlichen arischen Völkern vertreten, es handelt sich um die Bezeichnung des Gesammtvolkes. Sie tritt uns außer in den iranischen und indischen Eigennamen auch in den sakischen (*Αριαπειθης, Αριαντας, Αριφαρνης*) entgegen, ferner in Ländernamen (*Αριανη* Ostiran seit der Partherzeit, *Αριακη* Reich in Vorderindien, *Αρια* Thrakien [?] bei Steph. Byz.) und Völkernamen (der Name der Alanen — Alwanen — Awghanen leitet sich von Arjan her [Andreas], ebenso Iron, wie sich die Oseten im Kaukasus nennen, endlich dürften die Iren im selben Sinne zu erwähnen sein). Es ist klar, daß wir durch den schiefen Gebrauch des Wortes Arier in der Tagespolitik uns nicht beirren lassen dürfen, das Gesammtvolk bei seinem eigentlichen Namen zu nennen, und das um so weniger, als er in geschichtlich so wichtigem Zusammenhange auftritt. Im Gegenteile wird es mit eine wesentliche Aufgabe der Wissenschaft sein, dem politischen Gebrauche dieses Namens die nachträgliche bessere Begründung und damit seinen eigentlichen Sinn zu geben.

Digitized by Google

fand, und in denen ich den Schwerpunkt meiner Sammlung sehe, die wohl reichlich zur Hälfte völlig neuen Stoff bringt und den schon früher für dieses oder jenes Einzelvolk bekannt gewordenen hier zum ersten Male nach den neuen, eben dargelegten Gesichtspunkten behandelt; es zeigte sich aber, daß sich häufig die chronologischen von den mythischen Zeugnissen gar nicht sondern lassen, daß Vieles zugleich Quelle und Beleg für die Gliederung und die Gestalten des Kalenders und für das Gefüge des Mythos, seinen eigentümlichen, inneren, festen Aufbau ist, und deshalb habe ich diesen Erfahrungen Raum gegeben und, wo es sich nicht abweisen ließ, die Zeugnisse für den Kalender bis tief in den Mythos hinein verfolgt, am reichlichsten in dem Abschnitte (B I 1) über die Inder, und mir scheinen diese Belege für den Kalender aus dem Mythos ungleich wesentlicher als die aus den typischen Zahlen. Sie führen zu einer reicheren Vorstellung von diesem Kalender selbst, der sich nicht auf den Zweck der Zeitmessung beschränkt, sondern eine unerschöpfliche Fülle anschaulicher Vorstellungen vom Monde und seinen Gestalten [1]) verarbeitet. Nahe gelegen hätte es endlich, auch die Kalender der nichtarischen Völker, die bekanntlich später in reicher Menge bei den arischen Einzelvölkern Eingang gefunden und die älteren Formen ihrer Zeitrechnung verdrängt haben, zur Gegenprobe heran zu ziehen; das wäre aber eine Belastung mit schwierigem Beiwerke, würde auf eine weit umspannende vergleichende Chronologie hinführen, für welche die Vorarbeiten trotz Ginzels Buche (s. u.) noch fehlen [2]), und müßte alles für dieses Mal Hauptsächliche erdrücken. Glücklicher Weise sind wenigstens die wichtigsten Vorgänge dieses herein Wirkens fremder Kalender ins Gebiet der arischen Überlieferung hinreichend bekannt, und jene nichtarischen Kalender, deren Zahlen auch an Bestimmungen haften, welche für die Erschließung des arischen Kalenders in Betracht kommen, werden ohnedies im Verlaufe der Untersuchung gebührend berücksichtigt werden.

Der Kern dieses Buches ist die Bezeugung des Mondes (ich meine die Zeitstrecke; wie man 'nach 9 Monden' sagt) und seiner Gliederung bei den Einzelvölkern (Abschnitt B). Wer die vorhin besprochenen Vorarbeiten vergleicht, wird leicht sehen, daß ich hier zum größeren Teile neuen, eigenen Stoff beibringe. Während Leßmann und Hüsing den Mond aus $3 \times 9 + 3$ Nächten bestehen lassen und die 3 dunklen Nächte als Zuschlagfrist (Epagomenen) und

[1]) Vgl. meine Anschauung vom Monde und seinen Gestalten in Mythos und Kunst der Völker (Heft 26 der Weltall-Abhandlungen), Verlag der Treptow-Sternwarte, Berlin 1912.

[2]) Durchaus in dieser Richtung zu werten sind die höchst reichhaltigen und wichtigen Arbeiten von Ferdinand Bork und Fritz Röck. Besonders der Letztere hat in den letzten Bänden der Mitt. d. Anthrop. Ges. in Wien und im Anthropos die Zusammenhänge zwischen altweltlicher und neuweltlicher Zeitrechnung in bisher ungeahnter Deutlichkeit nachgewiesen und dadurch für alle Untersuchungen solcher Art neue Wege geebnet.

Digitized by Google

4te, unheilvolle Woche behandeln, zeigt es sich, daß diese unvollständige Woche eben so gut und mindestens eben so urtümlich auch als keimhaft und als Anfang des neuen Zeitlaufes galt, der sich in ihr vorbereitet, und daß man beide Auffassungen gerne andeutend und spielend, an dem Doppelsinne sich freuend, mit einander verband. Ganz neu sind meine Belege für den Doppelmond und seine Beziehungen zum Mythos (Abschnitt C), unter denen mir die Ableitung der gegliederten 9 besonders wichtig ist, da sie den alten Wettstreit zwischen manchen Dreiheiten und Neunheiten zu erklären taugt. Ich konnte mich aber nicht darauf beschränken, den arischen Kalender heraus zu stellen; ich trachtete, ihn auch aus dem übrigen mythischen Denken der Arier, aus ihrer Weltanschauung und deren eigentümlichen, von heutiger Denkweise abweichenden Voraussetzungen zu erläutern. Das gab den Abschnitt über den Ausbau der Mondrechnung und den Übergang zur Sonne (Abschnitt D), in dem ich bisher für diesen Zweck schier unbeachtete Nachrichten zu einem Bilde von altarischer Naturbetrachtung zusammen zu fassen suchte, das freilich gewiß noch lange kein endgültiges oder abgeschlossenes ist, aber einen allererstен Versuch darstellt, die Quellen selbst auf eine Frage antworten zu lassen, die man bisher immer nach philosophischen Spekulationen oder nach dem Wunsche behandelte, wie man die Arier oder primitive Menschen gerne haben möchte. Die Rechnung nach der Sonne ist Fremdgut im arischen Gebiete, und ihr Eindringen hat auch jene Erscheinungen zur Folge, die wir als Gesetze der Zahlenverschiebung (s. S. 6, Anm. 1) bezeichnen. Ich verzichte darauf, Beispille für sie zu bringen und verweise auf die Mitt. d. Anthrop. Ges. in Wien 1923, S. 266—291, wo inzwischen von mir Neue Beiträge zu den Gesetzen der Zahlenverschiebung erschienen sind, in denen ich eine Menge weiterer Belege für die Gesetze selbst gebe und mich mit F. Bolls Lebensaltern und E. Böklens Unglückszahl Dreizehn[1]) aus einander setze, um die Folgerungen auf die Gesetze, die sich aus diesen Arbeiten ergeben, darzulegen.

Der arische Kalender (Abschnitt A) und das Weltbild und Gefüge des Mythos (Abschnitt E) sind durch diese Nachweise und Betrachtungen wohl hinreichend jedes für sich klar gestellt und unter einander verbunden. Das Ergebnis, wie unlösbar innige Beziehungen zwischen Kalender und Mythos bestehen, ist dann aber für die Mythenforschung ganz besonders wichtig. Eine ihrer Grundfragen lautet: Woher stammt der Mythos? und eine andere: Wovon handelt der Mythos, was bedeutet er? Die Antwort auf diese Fragen liegt völlig außerhalb des Rahmens dieses Buches. Daß alle mythischen Stoffe einander verwandt sind, so daß es eigentlich nur einen Mythos gibt, und daß sie um so verständnisloser, vergeßlicher, kurz schlechter,

[1]) Vgl. auch Otto Weinreich, Triskaidekadische Studien, Beiträge z. Gesch. d. Zahlen (Religionswissensch. Vers. u. Vorarbeiten XVI, 1) Gießen 1916 und Georg Wilke, Die Zahl 13 im Glauben der Indogermanen, Mannus X, 121—152 (1918 Kossinna-Festschrift).

Digitized by Google

überliefert sind, je weiter weg sie sich von den arischen Völkern finden [1]), daß alle mythenhaltigen Erzählungen bei den nichtarischen Völkern bloß Lehngut von den arischen sind, der Mythos aber Eigengut der Arier ist, das kann und soll hier nicht bewiesen werden [2]). Ebenso wenig will dieses Buch eine Deutung des Mythos bringen; die Deutung scheint dem Laien immer viel wichtiger als dem Forscher, für den sie stets nur ein Nebenergebnis ist, auf das er es nie besonders anlegen wird [3]). Es ist aber klar, daß unser Ergebnis vom arischen Kalender und dem Gefüge des Mythos dadurch, daß es die Herkunft dieses Kalenders, seine Zugehörigkeit zu den arischen Völkern fest legt, an beide Grundfragen ganz knapp heran führt und sie in das Licht neuer, unerwarteter und zuverlässiger Erkenntnis rückt (s. S. 256).

[1]) Freilich kann auch der Fall eintreten, daß nichtarische Völker urarisches Mythengut besser bewahrt haben, als wir es heute bei den arischen Völkern noch nachweisen können, zum Mindesten, daß die bewegliche Weiterentwickelung der Stoffe bei den arischen Völkern Dinge zurück gedrängt hat, die als Lehngut bei nicht arischen noch im Vordergrunde stehen (vgl. z. B. Hüsing, Iran. Überl. S. 189).

[2]) Zu den Schwierigkeiten solches „Beweises" vgl. Leßmann, Aufgaben und Ziele. S. 48—52. Die Auffassung vom Mythos, die ich vertrete und die auch dem vorliegenden Buche zu Grunde liegt (s. S. 6 f.), ist von mir und Anderen im Mitra (s. S. 14_1) in eigenen Arbeiten und in Besprechungen fremder Leistungen an so umfassendem Stoffe dargelegt und erprobt worden, daß ich mich hier wohl mit einem Hinweise darauf begnügen darf.

[3]) Vgl. Hüsing, Kṛsaaspa S. 41—45 gegen Siecke, Wundt und Ehrenreich.

Digitized by Google

B. Der Mond und seine Gliederung.

Der in allen arischen Sprachen vertretene Name des Mondes kömmt von einer Wurzel mā, die „messen" bedeutet (O. Schrader, Sprachvergleichung und Urgeschichte ² 443ff.). Der Mond war den Ariern von der Urzeit her der Zeitmesser, das Gestirn der Ordnung. Gerade im umgekehrten Sinne wie einst ein Franzose meinte, daß sein pain nicht bloß Brot heiße, sondern auch sei, kann man vom Arier ganz ernsthaft sagen, daß ihm der Mond nicht bloß (wie vielleicht auch anderen Völkern) Zeitmesser war, sondern auch hieß. Gleich scharf ausgeprägtes Bewußtsein von des Mondes kalendarischer Geltung läßt sich nur bei den Ariern nachweisen[1]). Ist man nun gemeinhin zu der Ansicht gekommen, „daß die allermeisten Völker bei ihren ersten Schritten zu einer geordneten Zeitrechnung von der augenfälligsten Erscheinung des Himmels, dem Phasenwechsel des Mondes, ausgegangen sind" (H. Ginzel, Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie, I, 436), so müssen wir nach der eben erfolgten Feststellung an die Zeugnisse für das Zeitrechnungswesen der Arier mit der Erwartung heran treten, hier ein Mal wirklich den Stoff zu finden, aus dem wir sehen können, wie sich in einem bestimmten Falle dieses Ausgehen von den Gestalten des Mondes tatsächlich abgespielt hat.

Dieser Vorgang läßt sich aber nicht ohne Weiteres von den Zeugnissen ablesen. Denn was wir als Zeugnis für ihn betrachten, in welchem Ausmaaße wir es glauben weiteren Schlüssen zu Grunde legen zu dürfen, in welche Zusammenhänge wir es einreihen, — das hängt wesentlich von den Vorstellungen ab, die wir uns über dieses „Ausgehen von den Gestalten des Mondes" bereits vorher gebildet haben. Glauben zu wollen, daß hier „voraussetzungslose Forschung" am Platze oder auch nur möglich sei, wäre arge Täuschung; vielmehr handelt es sich lediglich darum, welche Voraussetzungen die angemessenen sind, und wie viele von ihnen bereits als Ergebnisse der Forschung vorliegen und also nicht vernachlässigt werden dürfen. Wie hat

[1]) W. H. Roscher, Ennead. u. hebd. Fristen S. 5, Anm. 6 vergleicht mit dem „Messer" der Arier, daß die Ägypter Dihut, den Mond, als Sōka, d. h. ‚Teiler (de: Zeit)' bezeichneten. Jedoch ist Sōka für sie eben nicht so wie für die Arier der eigentliche Name des Mondes.

Digitized by Google

man sich bisher das Entstehen von Mondkalendern zu recht gelegt und wie soll man es sich im Falle der Arier vorstellen; welche Kenntnisse von altem arischem Denken besitzen wir bereits, die für die Beantwortung dieser Frage in Betracht kommen?

Das Werk von Ginzel enthält einen Abschnitt über „Die Zeitelemente und ihre historische Entwicklung", in dem wir dieser Überschrift nach Beiträge zum Entstehen der Mondrechnung erwarten würden. Allein, was den Mond betrifft, wird bloß die ungefähre Einteilung von Jahreshälften nach Neumonden (bei ganz primitiven Völkern), der Mondlauf unter den Sternen (als Ergebnis höherer Kultur) und das Mondjahr (als erste höher stehende chronologische Errungenschaft) unter der Überschrift „primitive Zeitbegriffe" (I, 58ff.) erwähnt. Aber darauf, wie die „für jedermann sichtbaren, regelmäßigen Lichtgestalten" (S. 59 unten), um deren Willen doch auch Ginzel der Mond der „natürliche" Zeitmesser zu sein scheint, zur Grundlage der Zeitrechnung im Allgemeinen oder irgend einer bestimmten Zeitrechnung im Besonderen wurden, geht Ginzel leider nicht ein; es scheint ihm das offenbar zu „primitiv", als daß es lohnen könnte, zumal keine Fragen technischer Chronologie, keine Möglichkeiten des Errechnens von Daten, daran zu hangen scheinen, eine geordnete Zeitrechnung auf dieser Grundlage nach Ginzels Meinung noch nicht denkbar ist, und die richtige Chronologie doch erst mit dem irgend wie astronomisch begründeten Jahre beginnt. Doch spricht sich Ginzel hierüber nicht klar aus, wie seine „historische Entwicklung" der Zeitelemente überhaupt einer der unklarsten und mißlungensten Teile des nach der technischen Seite wohl zuverlässigen und wegen seiner Stoff-Fülle auch sonst so wertvollen Werkes ist. Den Begriff des „Naturjahres" setzt Ginzel z. B. voraus, ohne ihn genauer zu untersuchen (s. u.), ebenso den des Sternzeitenjahres (s. u.), und legt sich nach dem im Großen und Ganzen „Wahrscheinlichen" und „Einleuchtenden" eine Entwicklung der Zeitbegriffe der „Menschheit" zu recht, die eben deshalb, weil sie vorwiegend erdacht (spekulativ) ist, entgegen der Überschrift, unter der sie steht, recht eigentlich unhistorisch ist. Überhaupt fehlt in Ginzels Buche jeder Einschlag historisches Denkens, was sich allein schon in der Anordnung des Stoffes zu erkennen gibt, bei der er, aus Angst, ins Hypothetische zu verfallen, vollständig darauf verzichtete, der Erforschung des inneren Aufbaues, der Verbreitung und der Herkunft der Kalenderarten vorzuarbeiten. Wir wollen mit dieser Feststellung das Verdienst des entsagungsvollen Bearbeiters eines schwierigen Stoffes, der sich mit glücklicher Hand der entscheidenden Mithülfe von Kennern der Einzelgebiete zu versichern wußte, nicht schmälern, sondern bloß verhindern, daß seine Leistung, eben weil sie in anderer Hinsicht wertvoll ist, sich als Hemmnis für tiefer greifende Forschung, die es gerade auf Ginzels Schultern jetzt auch oft viel leichter hat, geltend mache [1]). So wird man jetzt auch verstehen, weshalb Ginzel weder seinem

[1]) Vgl. G. Hüsings Besprechung von Ginzel I in der OLZ 1908, Sp. 496—505.

Digitized by Google

Leser noch auch sich selbst die Frage nach einem gemeinsamen und ursprünglichen arischen Zeitrechnungswesen und den Quellen, die wir zu seiner Erforschung besitzen, vorlegt. Die Versuche der Ariologie in dieser Richtung übergeht er offenbar in dem Gefühle, daß die dabei erhoffbaren Ergebnisse doch bloß auf Zustände bei den Ariern führen müßten, wie sie auch bei „anderen Naturvölkern" sich finden. Erwägt man aber, daß dann auch wieder ariologische Forschung, auf solche Meinung des Chronologen gestützt, um so zuversichtlicher ihre Arier nach dem Muster eines von den vielen „Naturvölkern" sich zurecht legt, dann sieht man wohl die Gefahr, welche in solchem Vorgehen nach „Eindrücken" und Spekulationen über das Primitive und in der Bestärkung liegt, die zwei verschiedene Fächer, das eine aus dem Vorurteile des anderen und umgekehrt, einander scheinbar gewähren. Wenn Sigmund Feist (Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen), zu dem inzwischen von H. Leßmann, Mitra[1]) Sp. 147—150, beleuchteten Ergebnisse kam, „daß die Kalender-Rechnung den Indogermanen noch fremd war", so wirkten bei dem zu Stande Kommen dieser Ansicht solche Spekulationen über die Naturvölker im Allgemeinen entscheidend mit[2]). Wesentlich tiefer drangen O. Schraders Forschungen in diese Fragen ein. Leider aber beschränkte auch er sich in seiner „Sprachvergleichung und Urgeschichte" darauf, die Begriffe Jahr, Monat usw. bei den arischen Völkern mehr im Allgemeinen zu behandeln, ohne auf die Quellen, die ein gemeinsames ausgebildetes Zeitrechnungswesen belegen, einzugehen. In seinem Büchlein „Die Indogermanen" (2. Aufl., Leipzig 1916), in dem er die Ergebnisse seiner Forschung in gemein verständlicher Form sorgsam zusammen faßt, finden wir S. 65 und 68 oben die übliche Angabe, idg. wetos bezeichne ein sogenanntes Natur- und Witterungsjahr, neben dem die Rechnung nach fort rollenden Monaten einher lief, S. 69 den Satz: „Es ist möglich, daß mit den Phasen des Mondlichtes auch die zahlreichen 9 ($9 \times 3 = 27$) und 7 ($4 \times 7 = 28$) tägigen Fristen zusammen hängen, denen wir bei den indogermanischen Völkern[3]) begegnen". Das sind nun freilich Aussagen, die mancher Berichtigung bedürfen, die uns aber

[1]) Mitra, Monatsschrift für vergleichende Mythenforschung, unter Mitwirkung von Walter Anderson, Rudolf Geyer, Georg Hüsing, Heinrich Leßmann (†), N. G. Politis (†), W. H. Roscher (†), Leopold v. Schroeder (†), Richard Wossidlo u. A. heraus gegeben von Wolfgang Schultz, I. Jahrgang (Heft 1—12) Wien 1914—1920.

[2]) Was Ginzel II, 120—157 über die Zeitrechnung der Naturvölker zusammen stellte, zeigt deutlich, in welchem bisher noch nicht geahntem Umfange wir hier mit dem Zerfalle höherer chronologischer Systeme zu rechnen haben, der in seinen Ergebnissen den Eindruck einer Primitivität vortäuscht, die bloß durch Verkümmerung entstand. Man behandle ein Mal den Stoff ernstlich unter diesem Gesichtspunkte und sehe zu, wie viel dann noch von der Zeitrechnung der Naturvölker und ihren Naturjahren übrig bleibt!

[3]) Wir sehen hier O. Schrader für die Arier eine Annahme vertreten, die bereits Kant auch für nichtarische Völker hinsichtlich der Heiligkeit der 7 und 9 ausgesprochen hat (Berliner Ausgabe XII, 362; vgl. S. 1).

Digitized by Google

doch auch zeigen, daß Schrader bereits eine geordnete Zeitrechnung allein nach dem Monde (und ohne irgend welche Rücksicht auf die Sonne) bei den Ariern in Erwägung zieht. Was bei Ginzel scheinbar unzertrennlich zusammen gehört: „eine geordnete Zeitrechnung mit guter Jahreskenntnis" (I, 62), gehört in Wirklichkeit nicht notwendig zusammen. Auch ohne gute, ja ohne irgend eine Kenntnis vom „Jahre" (über die verschiedenen Bedeutungen des Wortes s. S. 170; wir meinen hier die übliche, ungenaue) ist geordnete Zeitrechnung durchaus möglich und, wie schon von Leßmann, Hüsing und mir an verschiedenen Stellen hervor gehoben und mit Belegen gestützt wurde (s. u.), bei den Ariern auch tatsächlich im Schwange gewesen. Nur diente sie noch nicht jenen Zwecken, auf die unsere Zeitrechnung eingerichtet ist. Sie entsprach dem Bedürfnisse nach Befristung, nicht dem nach Geschichtsschreibung. Sie war aber auch keine gelehrte Schöpfung des nach dem Himmel spähenden Astronomen, dem alles Irdische zur Fallgrube wird, sondern Gemeinbesitz des ganzen Volkes, das an der fröhlichen, bilderreichen Ausgestaltung des Geschauten sich mit einer seine ganze Umwelt nach solcher Ordnung erfassenden Einbildungskraft betätigte.

Allein wir wollen unseren Ergebnissen nicht vorgreifen und beschränken uns daher darauf, noch in aller Kürze dem Leser zu vergegenwärtigen, was am Monde denn „eigentlich" zu sehen ist, wenn wir uns geflissentlich vor all unserem Wissen über die Himmelskörper befreien, das wir bei den Ariern der Urzeit nach unseren sonstigen Kenntnissen von ihrem Denken noch nicht voraus setzen dürfen.

Daß der Mond der Trabant der Erde ist, hat uns erst eine sehr fortgeschrittene Wissenschaft gelehrt, ebenso daß er sein Licht von der Sonne empfängt. Bei den älteren hellenischen Weisen fehlt noch diese (anderen, nichtarischen Völkern wohl schon früher geläufige) Einsicht; einige jüngere, wenngleich noch vor Sokrates, haben sie bereits vertreten, freilich z. T. in wunderlicher Form. In Indien enthalten die Weden von ihr noch keine Spur, wohl aber Einiges, das später unter dem Einflusse entsprechender Beobachtung in ihrem Sinne ausgelegt wurde [1]). In Iran bezeichnet noch das Awesta (10. Jašt, 142) den Mond ausdrücklich als den „eigenlichtigen". Fehlte aber die Kenntnis von der Erleuchtung des Mondes durch die Sonne, dann war auch das herein Wirken irgend welcher Sonnenrechnung und Sonnenbeobachtung in den Kalender und in die Anschauungen vom Monde ausgeschlossen, und also auch noch die richtig begründete astronomische Einsicht, daß der Mond eine sich

[1]) So die Angabe, daß der leere Mond mit einem einzigen „Strahle" wieder gefüllt werde. Das kann schon deshalb ursprünglich nicht ein Strahl der Sonne sein, da diese ja den Mond während seiner lichten Zeit stetig mit Strahlen versorgt. Nichts deutet darauf, daß dieser füllende Strahl gerade der Abschiedsstrahl sein sollte. Der den neuen Mond erzeugende kann er nicht gut sein, da ihm viele, viele andere folgen, bis das Gestirn voll ist. Über Hillebrandts Auffassung dieser Stellen s. S. 29 f.

Digitized by Google

drehende Kugel ist. Trotzdem werden wir finden, daß man ihn schon in sehr alter Zeit, wahrscheinlich bereits in den ersten Abschnitten der arischen Urzeit, als sich drehende Kugel (oder Halbkugel, Schale, Ei, Knäuel usw.) auffaßte, jedoch als eine eigenlichtige, halb dunkle, halb lichte (s. S. 208ff.) oder innen (hinten) dunkle, außen (vorn) helle, aus deren Stellungen sich bei der Drehung der Gestaltenwechsel erklärt. Älter als diese Vorstellung, die ähnlich als Vorläufer der heutigen, richtigen, bezeichnet werden kann, wie etwa die pythagoräische Lehre von der Gegenerde (ein nicht mehr geocentrisches System) als Vorläufer des heliocentrischen Systemes, ist aber die andere, daß am Himmel nicht ein Mond schlichthin zu sehen sei, sondern ein lichter und sein verdunkelndes Gehäuse, oder noch altertümlicher, noch weniger auf die Vorstellung des Himmelskörpers hindrängend und daher auch dem Mythos näher: ein Lichter und ein Dunkler, knapp an einander, einander liebend und hassend, fliehend und verfolgend, suchend und findend. Für diese alte Stufe kalendarischer Beobachtung gab es keinen „Mond", der auch im Mythos als solcher nirgends vorkömmt (Hüsing, Iran. Überl. S. 3, Anm. 1), sondern bloß diese zwei Gestalten, den Dunklen und den Lichten.

Wie man das „sehen" konnte, vermag nur der zu begreifen, der sich ein Mal die Mühe genommen hat, es sich selbst anzuschauen, was freilich für schlechte Augen seine Schwierigkeiten hat[1]). Was sich da dem gewöhnlichen Auge darbietet, sucht das nebenstehende Bild (Abb. 1) festzuhalten[2]). Wir können nämlich auch den beschatteten Teil des Mondes wahrnehmen, weil die sonnenbestrahlten Teile der Erde ihrerseits selbst wieder einen Lichtschimmer ihm zuwerfen, der zur Zeit der Dämmerungen am stärksten ist und seines matten Aussehens halber als Aschenlicht bezeichnet wird. Dabei sehen wir die helle Sichel scheinbar größer als ihre dunkle Ergänzung, ja es sieht so aus, als ragete sie mit ihren Spitzen über sie hinaus — ein Eindruck, der besonders geeignet ist, einer lebhaften Einbildungskraft das Helle und Dunkle an dem Gestirne als zwei gesonderte Wesen erscheinen zu lassen.

[1]) Lehrreich ist dann das Verhalten derer, die solch schlechte (kurzsichtige, astigmatische usw.) Augen haben: sie „glauben" nicht, daß es einen Schwarzen gibt, da sie ihn nicht sehen, und sind meist auch nur sehr schwer dazu zu bewegen, im rechten Augenblicke ein Glas in Tätigkeit zu setzen, das ihren Fehler ausgliche. Es ist mir schon oft begegnet, daß ich, wenn ich vom Schwarzen sprach, ungläubiges Lächeln auslöste und mit der Frage: Sie haben ihn also wohl noch nie gesehen? lebhaftes Staunen hervor rief, daß es ihn nun doch wirklich und sichtbarlich geben solle. Besonders lustig ist es, wenn dann dem theoretisierenden Gespräche irgend ein junger, ungelehrter Fant mit guten Augen beiwohnt und bestättigt: „Ja natürlich! Das sieht man doch immer". Freilich habe ich aber auch einen besonders harten Fall zu verzeichnen, wo ich dem zähen Zweifler wohl jetzt schon etwa den 7ten gemeinsamen Bekannten mit der Botschaft, daß er „ihn" auch sehe, ins Haus geschickt, aber noch immer nicht Glauben erweckt und Schauen erzielt habe; vielleicht aber reißt die 9te Woge den Damm des Zweifels ein.

[2]) Oft haben auch Maler auf ihren Bildern, besonders bei Abendstimmungen, den Schwarzen in die Mondsichel treulich eingezeichnet. Vgl. auch unten Abb. 19.

Digitized by Google

So deutlich aber auch der Schwarze die zunehmende Sichel in gleicher Weise wie die abnehmende zur Scheibe ergänzt, so völlig entziehen sich „dunkle Sicheln" der unmittelbaren Beobachtung, sei es weil der lichte Teil des Mondes sie überstrahlt, sei es weil noch andere unbekannte Störungen mitwirken. Treten die Verkörperungen solcher dunkler Sicheln (z. B. die Tarnkappe, die den lichten Helden den Blicken entzieht) trotzdem im Mythos an der richtigen Stelle auf, so ist hier eben schon „Theorie" im Spiele; man sah vorher, als der Leuchtende im ersten Zunehmen begriffen war, den Dunklen noch deutlich, und sah ihn später auch wieder deutlich, als der Leuchtende schon kleiner geworden war. Seine Wirkung, das Abnehmen des Lichten, ist unmittelbar an diesem zu beobachten; also muß der Schwarze da sein, auch wenn man ihn selbst nicht unmittelbar und geradezu mit Augen sehen kann. Bloß im Vollmonde ist lediglich einer, der Lichte, da; bloß im Schwarzmonde wäre lediglich einer, der Dunkle, vorhanden. Aber den vollkommenen Schwarzmond kann man ebenfalls nicht sehen, auch der ist — „Theorie". Zur Zeit, in die er fällt, ist der Mond der Sonne immer näher gerückt und wird wegen der Nähe dieses überstrahlenden Gestirnes bei seiner eigenen Lichtarmut immer schwerer zu beobachten. Die wirkliche „Konjunktion" ist nicht zu sehen, und also der vollendete Schwarze auch nicht. Daß er in Folge der Sonne zu Stande kömmt, wußte man nicht; für eine Beobachtung der Sonne waren ja, wie schon angedeutet wurde und unten ausgeführt werden wird, in jener Zeit noch gar keine Voraussetzungen gegeben. Wohl aber war der Schwarzmond eine theoretische Forderung, die aus dem Verlaufe der übrigen Mondgestalten unweigerlich folgte. Man kannte ihn doch schon als den, der die Sichel verschlingt und wieder von sich gibt; er mußte also auch um so mehr da sein, wenn er sie völlig verschlungen hatte.

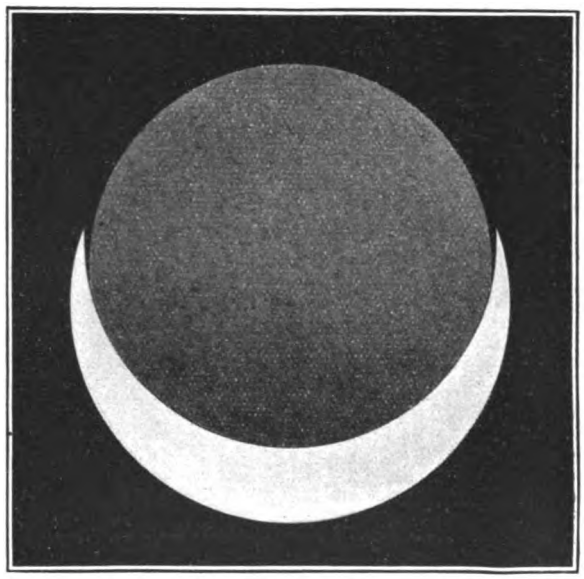


Abb. 1. Der Lichte und der Schwarze.

Das ist also zu „sehen", und es fragt sich, welchen Anhalt es für die Zeitrechnung bietet. Wir müssen, wenn wir uns darüber klar werden wollen,

Digitized by Google

natürlich zunächst grundsätzlich ebenso den siderischen wie den synodischen Monat zu Hause lassen und uns an das Geschaute, die bloße, wenn schon an verschiedenen Stellen des Himmels, so doch regelmäßig und gleichartig weiter rollende Lichterscheinung halten, die jede Nacht eine andere ist — mit Ausnahme von (rund) 3 Nächten, in denen überhaupt nichts von ihr an dem Himmel zu sehen ist. Diese dunkle Zeit ist ebenso der Einschnitt zwischen der Dauer der Lichterscheinungen wie die Nacht der Einschnitt zwischen der Dauer des Tageslichtes. Nach beiden Einschnitten zählte man, und von diesen Zwischennächten ging offenbar auch der Anstoß zur Gliederung der langen Reihe der lichten Nächte in passende Unterabteilungen aus. Nahm man 3 dunkle Nächte (den Tatsachen am nächsten kommend) an, so ergab sich die 3-Teilung der übrigen Nächtereihe (27 Nächte $= 3 \times 9$) von selbst; nahm man 2 dunkle Nächte an, so ergab sich die 2-Teilung und dann 4-Teilung der 28 lichten Nächte. Die Gestalten des Lichten selbst bieten keinen Anhalt zur Abteilung, und wenn uns die Hälftung heute anschaulicher und leichter beobachtbar scheint als die Drittelung, so stecken hierin schon gleich drei (falsche) Voraussetzungen: 1. kömmt es bei der Drittelung, wie überhaupt bei der Wocheneinteilung, nicht auf Beobachtung an, sondern auf bloße Rechnung; 2. vergessen wir, daß wir die Hälften und Viertel schon aus Jahrhunderte langer Entwickelung gewöhnt sind, 3. ist die Hälfte (der Vollmond) recht schwer zu beobachten und das Viertel dann noch schwerer, da man ja die genaue „Phase" doch nur wieder aus der Kenntnis der Monatsdauer errechnen und bloß mit der Uhr in der Hand feststellen kann, also eines Behelfes junger Erfindung bedarf.

Hieraus folgt auch Einiges für die Kunstausdrücke, deren wir uns am passendsten bedienen werden. Wir haben bereits zwischen den dunklen und den lichten Nächten unterschieden und können eben so gut auch vom Schwarzmonde und Lichtmonde oder im übertragenen Sinne von der Nachtseite und Tagseite des Mondes sprechen. Die 3 dunklen Nächte werden wir auch Zwischennächte oder Zuschlagnächte (Epagomenen) nennen, den Ausdruck Schaltung uns aber für solche Arten der Zeitrechnung vorbehalten, welche einen Ausgleich anstreben (insbesondere einen solchen mit der Sonne). Vermeiden wollen wir jedoch, wo es sich um den Kalender der arischen Urzeit handelt, den Ausdruck „Monat". Er wird allgemein in einem Sinne verwendet, der eine mehr oder minder ausdrückliche Beziehung zur Sonne in sich schließt, und gerade diese haben wir auszuschließen. Da trifft es sich glücklich, daß das Wort „Mond" nicht bloß als Bezeichnung des Zeitmessers sondern auch der von ihm bemessenen Zeitstrecke noch durchaus geläufig ist; wir verwenden es um so lieber auch in diesem Sinne, als hierdurch unser Denken immer wieder auf die ursprüngliche Einheit von beiden und damit auf die anschauliche Grundlage des Kalenders hingewiesen wird.

Digitized by Google

I. Bezeugung bei den Einzelvölkern.

Wir gehen nach den Einzelvölkern vor, weil so die große Gleichförmigkeit der Bezeugung am besten zu Tage tritt. Dabei schreiten wir nach Zeit und Raum möglichst stetig von den Indern über Iran nach Hellas und Italien, dann zu Kelten und Germanen, Litauern und Slawen fort. Leider trifft es sich dadurch, daß der Abschnitt über die Inder voran steht, der einer der schwierigsten ist, weil er viele Sonderbetrachtungen erfordert. Aber er bringt dafür das Verfahren, das wir unserem Stoffe gegenüber anzuwenden haben, bereits in der mannigfaltigsten Art zum Ausdrucke und veranschaulicht auch gleich, wie die Zeitrechnung zum Mythos, und zwar ebenso zu seinen Gestalten (z. B. den 3 Schicksalsgottheiten) wie zu seinem Verlaufe (z. B. den 3 Trünken vor dem Drachenkampfe), hinüber leitet. Aber auch in den Abschnitten über die anderen Einzelvölker sind wichtige Erscheinungen ihres Kalenderwesens, die sich bei mehreren überein stimmend beobachten und durch Vergleichung tiefer dringend darlegen lassen, immer gleich bei demjenigen Volke behandelt, bei dessen Besprechung wir zuerst auf sie stoßen; ich vermied es nach Möglichkeit, innig zusammen gehörenden Stoff über mehrere Abschnitte zu zerstreuen und hoffe, daß der Überblick dadurch erleichtert ist.

Innerhalb der den einzelnen Völkern gewidmeten Abschnitte befolgte ich bloß bei den Indern und z. T. auch den Germanen eine etwas andere Anordnung des Stoffes als bei den anderen arischen Einzelvölkern, bei denen ich überall im Wesentlichen möglichst die gleiche Einteilung befolgte: Bezeugung für die Zählung nach Nächten, für die 9nächtige Woche, für die 3 Wochen, für die 3 Zwischennächte (4te Zuschlagwoche, Monats-Epagomenen), allenfalls noch für den Mond als Ganzes.

Vermissen wird man besondere Abschnitte über die Illyrier, die Saken und die Thrako-Phrüger; es sind Völker, von denen wir keine unmittelbaren Überlieferungen besitzen. Die mittelbaren könnten freilich für die Thrako-Phrüger und die Saken (s. S. 150 f) sehr wichtig werden, wenn erst aus jenem großen Sammelbecken, das wir unter der Herrschaft der klassisch-philologischen Auffassung als Griechentum bezeichnen, die Beiträge dieser beiden Völkergruppen heraus gehoben und der Begriff Griechentum in seine wesentlichsten Bestandteile zerlegt wäre. Oskar Fleischer hat im Mannus 14, Heft 1/2 (Die vorgeschichtliche germanisch-griechische Kulturgemeinschaft S. 19—25) auf die starke Geltung der 9 im thrakischen Gebiete hingewiesen, ein wichtiger erster Ansatz, den ich gerne verzeichne, obgleich ich Fleischers Aufstellungen a. a. O. nicht überall beipflichten kann. Aus thrakischer Überlieferung stammt auch alles Orphische, wovon Etliches unten S. 25 berücksichtigt ist. Im Übrigen vermied ich es aber, Stoff heran zu ziehen, dessen volkliche Zugehörigkeit meist erst umständlich hätte erörtert oder begründet werden müssen.

Digitized by Google

1. Die Inder.

a) Zählung nach Nächten.

Schon H. Zimmer, Altindisches Leben, Berlin 1879, S. 360f. hat eine Zusammenstellung darüber gegeben, daß im indischen Altertume die Nacht dem Tage voran geht, und hervor gehoben, daß die Iranier (s. u.), Kelten (s. u.) und Germanen (s. u.) ebenso zählten. Trotzdem beginnt er gleich darauf seine Schilderung vom „Tageslaufe nach indischer Anschauung" mit dem Morgen! So schwer wird es, sich von unserer eigenen, gewohnten Zählweise frei zu machen. Auch die Übersetzer stellen fast immer, wo der Inder „Nacht und Tag" schreibt, diese Bezeichnungen um. ṚW VI 9, 1 stellt fest: der schwarze ahar[1]) und der weisse ahar rollen durch die beiden Lufträume von selbst. Die Nacht spannt den Zettel des Gewebes auf, indeß die Tage den Einschlag bilden (AthW X 7, 42 = P. Deußen I, 1, 318). Im ṚW I 50, 7 heißt es von dem Gotte Sūrija: du durchschreitest den Himmel, den breiten Luftraum, die Tage mit den Nächten messend. Das macht zugleich recht unwahrscheinlich, daß der Verfasser dieses Verses in Sūrija bereits die Sonne sah; denn der Messende ist der Mond, der Ordner der Zeiten (Ginzel I, 311). Der Mond beherrscht die altindische Gedankenwelt (A. Hillebrandt, Vedische Mythologie I, 277), und die Inder sind sicher in den Anfängen ihrer Zeitrechnung vom Monde ausgegangen (vgl. Ginzel I, 313). Die Rechnung nach Nächten drückt sich auch in Wortzusammensetzungen für Zeitabschnitte aus wie: trirātram, dwādaśarātram; nawarātram, saptarātram; pañčarātram usw. In dieselbe Richtung weist, daß ati kṣapah eigentlich 'Nächte hindurch', aber auch 'lange Zeit' bezeichnet. Das ist derselbe Vorgang, der auch bei uns aus einem ahd. hinaht 'diese Nacht' unser farbloses 'heint' (s. u.) machte. Leider feiert auch bei Ginzel die Gewohnheit, rātram mit 'Tag' zu übersetzen, ihre Orgien, und man kann sagen, daß seine ganze Darstellung der altindischen Zeitrechnung hiedurch geradezu verfälscht ist[2]). Die theoretische Kenntnis von der Geltung und Ursprünglichkeit der Nacht im altindischen Kalender bleibt unfruchtbar, wenn sie sich nicht Stelle um Stelle durchzusetzen vermag; erst dann haben wir das richtige Bild vor uns.

b) Zählung nach Morgenröten.

Wie stellt sich nun zu der alten Zählung nach Nächten die auch schon im ṚW übliche nach „Morgenröten" (uṣās)? Diese Frage ist schwer zu beant-

[1]) ahar bedeutet die Zeit von 12 Stunden, im Dual Nacht und Tag (*νυχθήμερον*).

[2]) Als Beispill diene Ginzel I, 323 die Beobachtung, „daß die 6 überschüssigen Tage [!] des Sūrya-Jahres und die 6 fehlenden des Mondjahres im Vergleich zum 360-tägigen [!] Sāvana-Jahre die Bezeichnungen atirātra und avama ātra führen". Wer erkennt da noch, daß es sich hier um den Ursprung der 12 (= 6 + 6) Nächte, also der Zwölften, handeln könnte?

Digitized by Google

worten, und wir müssen dazu weiter ausholen; denn auch Homeros, z. B. Ilias XXI, 80, zählt gelegentlich nach 'Morgenröten' (ηως). Freilich dient in Indien diese Zählung nicht, wie bei Homeros („als die 10te Eos aufstieg" usw.), zur Fristbestimmung, sondern hängt mit dem Anbruche ganzer Jahreszeiten (Neujahrsfeier usw.) zusammen, aber wie in Indien Uṣās ist auch in Hellas Eos eine Göttin, und die beiden Namen sind verwandt und haben ihren Anschluß an andre arische Überlieferung. Ostara („vermutlich eine Frühlingsgottheit"), Grundform *aus-rā, deckt sich mit *aus-ōs in der Wurzel, welcher auch der Name der sabinischen Auseli (Paulus Diac. p. 23 M.) entstammt (s. P. Kretschmer, Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache, S. 83); der Sinn der Wurzel ist etwa 'brennen, leuchten'. Kretschmer meint nun, „solche Schöpfungen der dichterischen Phantasie" wie Uṣās und Eos hätten bei jedem Volke selbständig entstehen können, und dann hätten an dieselben Gestalten auch ähnliche Vorstellungen sich knüpfen müssen, „wie der Zug der Verliebtheit und Buhlsucht, der der indischen wie der griechischen Göttin der Morgenröte eignet". Mir scheint aber, daß der Weg vom 'brennen' zur 'Brunst' schon im Sinne ihres Namens vorgezeichnet ist. Ihr mythisches Wesen soll und kann hier nicht erschöpft, ihr Mythos (die Memnon-Sage) nicht aufgerollt werden, wenn sich auch unten (S. 21 u. 168) hiefür bereits Etliches ergeben wird. Jetzt handelt es sich nur um die kalendarische Geltung der „Morgenröte", und da ist wohl klar, daß sie von der Beziehung auf ein und dieselbe, auch dem Namen nach gleiche göttliche Gestalt sich nicht trennen läßt. Inder und Hellenen müssen beide ihre Vorstellungen von Uṣās-Eos z. T. unter fremdem Einflusse umgestaltet haben; denn für Eos sind in Hellas mythische Züge bezeugt, die nach Elam weisen, und Elam ist auch für die älteste vorindische Schichte der indischen Kultur Grund legend [1]). Ferner ist weder in Hellas noch in Indien die Zählung nach „Morgenröten" etwas Ursprüngliches. Auch die alten Hellenen haben den Tag eben nicht mit dem Morgen begonnen, die homerische, auch in spätere Dichtung übergegangene Zählung nach Morgenröten steht vereinzelt da, sie gestattet, wie schon A. Mommsen richtig erkannt hat, keinen Schluß auf den alten hellenischen Tagesanfang (Ginzel II, 298). Dieser muß, wie bei allen anderen arischen Völkern (s. o.), ursprünglich der Abend gewesen sein. Die Rechnung nach dem Monde beherrscht auch noch die ganzen Anfänge der hellenischen Geschichte. „Die Voraussetzung des rohen Lunisolar-Jahres erfordert aber den Tagesbeginn mit dem Abende, und es ist daher nicht recht glaublich, daß die Epoche des Tagesbeginnes zu Zeiten Homers und Hesiods noch [!] der Morgen gewesen und die Abendepoche erst im 7ten Jahrhunderte eingeführt worden sein sollte, um so weniger als sich deutliche Spuren des Mondjahres schon [!] bei Homer und Hesiod vorfinden" (Ginzel II, 299). In

[1]) G. Hüsing, Die einheimischen Quellen zur Geschichte Elams, I. Teil, Leipzig 1912, Einleitung S. 11ff.

Digitized by Google

diesen Worten führt sich das „noch", das ich hervor hub, darauf zurück, daß Ginzel einen vorgeschichtlichen Tagesanfang mit dem Morgen bei den Hellenen für möglich hält, da er annimmt, sie hätten sich vom Sterndienste, welcher die morgendliche Epoche erfordert, erst losgesagt und seien zum Mondjahre übergegangen. Für diese Annahme bringt er II, 308 ff. die bekannten Abgrenzungen roher Jahreszeiten durch Sternaufgänge bei, freilich ohne irgend einen Versuch, diese Zählweise als echt hellenisch oder den Hellenen mit anderen arischen Völkern ursprünglich gemeinsam nachzuweisen, wie überhaupt sein Buch des vergleichenden Gedankens an zahlreichen, entscheidenden Stellen ermangelt. Auch kömmt, wie wir bereits wissen, für hellenische Urzeiten kein Mond-„Jahr" in Betracht, sondern bloß eine Reihe von Übergangsformen zu einem solchen vom Monate (Monde) her. Die Zeugnisse für die ursprüngliche Zählung nach Nächten (Tagesanfang mit dem Abende) sind in Hellas reich und klar (s. u.), und die Vergleichung sichert auch, daß eben nur sie das stammhafte Gut ist. Aus all dem folgt, daß die homerische Zählung nach 'Morgenröten' nichts Ursprüngliches ist, daß sie für die Entwicklung mythischer Vorstellungen von der Göttin Eos nicht mehr in Betracht kömmt, daß sie lediglich das Einsetzen einer neuen, unarischen Zählung nach Tagen mit dem Morgen als Tagesanfang bezeugt, die sich eben der bereits ausgebildeten appellativischen Bedeutung von ἠώς als Morgenröte bemächtigt und ihrerseits eine neue, „dichterische" Auffassung vom Wesen der Göttin herbei führt.

c) Uš̌ās-Eos und die Horen.

Das schließt nicht aus, daß Eos trotzdem auch schon ursprünglich chronologische Geltung gehabt habe — genau wie in Indien. Quintus Smyrnaeus I 50 II, 658 nennt die Horen Begleiterinnen der Eos. Das könnte nun späte Dichterei sein; allein auffallend ist es doch, daß jene 3 Schwestern hier in Begleitung der Eos als der 4ten auftreten, die gerade nach Ludwigs und Hillebrandts Feststellungen den 3 Uš̌asas als Verkörperungen der 3 alten wedischen Jahreszeiten wesensgleich sind. Die Uschasen werden in ihrer späteren indischen Auffassung als Morgenröten zur Tageszeit des Morgens, die Horen verkörpern aber ebenfalls nicht bloß die 3 Jahreszeiten sondern auch Tageszeiten, wie z. B. ihre Namen: ‚Aufgang, Mittag, Untergang' bei Hyginus Fab. 183 ausweisen, und werden schließlich sogar zu Stunden. Nach solcher Auffassung wäre also Eos geradezu die erste Hore, wenn sie als Morgen gilt. Wie Uš̌as den Sūrija herbei führt oder ihm Bahn schafft, schirren die Horen die Rosse des Helios an (Lukianos, Göttergespräche X, 1; Nonnos, Dionysiaka XXXVIII, 297), oder ruft Eos den Wagen des Helios herbei (Ovidius, Verwandlungen IV, 630). Die lichten, reinigenden Uschasen öffnen die Tore des Stalles der Finsternis (RW IV, 51, 2), den sie wie Rinder ihre Hürde selber auftun (RW I, 92, 4), die Horen haben das Amt, das Himmelstor zu hüten und das dichte Gewölk aufzuklappen und wieder zu schließen (Ilias V, 749 = VIII, 393),

Digitized by Google

und das Öffnen des θαλαμος der Horen bedeutet den Frühling, die erste Jahreszeit nach dem dem Väterwege entsprechenden Winter; Eos aber spaltet die Finsternis und gießt den Tau aus, der alles erfrischt (Belege: Realencyclopädie d. klass. Altertumswissensch. unter 'Horen', Sp. 2669). Und noch eine ganz besonders wichtige Übereinstimmung: Uṣās tanzt (RW X, 29, 2; I, 92, 4, vgl. L. v. Schroeder, Mysterium und Mimus im Rigveda S. 44), die Horen tanzen (hom. hymn. II, 17 u. ö.), Eos hat im Osten ihre Tanzplätze (Odusseia XII, 4).

Diese Übereinstimmungen zwischen Uṣās, den Horen und Eos sind reichlich und solcher Art, daß sich aus ihnen die Wesensgleichheit dieser Gestalten ergibt. Da wir aber die Horen ganz gewiß nicht als „Morgenröten" ansprechen dürfen, können dann auch Uṣās-Eos ursprünglich nicht Morgenröten sein [1]). Hillebrandt hat uns mit seiner Erkenntnis, daß die Uṣasas Kalenderwesen sind, den Weg gezeigt, den er freilich im Banne der üblichen Auffassung von Uṣās als der Morgenröte, „der anmutigsten Göttin, die den wedischen Himmel schmückt", leider nicht schon selbst weiter verfolgt hat. Wie soll man sich denn vorstellen, daß sich in wedischer oder vorwedischer Zeit eine Göttin der Morgenröte zu einer solchen der Jahreszeiten oder des Jahresanfanges entwickelt hätte? Die wedischen Inder und ihre Vorfahren und alle arischen Völker überhaupt maaßen die Zeit nicht nach Tagen sondern nach Nächten, der sogenannte „Tagesanfang" lag nicht am Morgen sondern am Abende. Aber auch ein Beginnen mit der Abendröte wäre nicht wahrscheinlich, da ja erst das Einsetzen der wirklichen Nacht den Einschnitt bildete. Nehmen wir hinzu, daß die Dämmerungen (und also auch die 'Röten'), wie Hillebrandt II, 38 hervor hebt, in Indien sehr kurz sind, so rückt die Möglichkeit, daß sie dort chronologische Geltung erlangt hätten, in immer weitere Ferne. Worin liegt aber nun das kalendarische Wesen der Uṣās? Um zu ihm vorzudringen, müssen wir offenbar vergleichend auf andere arische Gruppen von Göttinnen zurück greifen, die auch den Horen verwandt sind und uns über älteres arisches Kalenderwesen Aufschluß geben können.

---

[1]) Eos, die ihren Geliebten (Kephalos, Tithonos) oder Sohn (Memnon) in den Armen entrafft, ist nach dem Ausweise der Bildwerke (s. Anschauung vom Monde S. 24) eine Verkörperung des Schwarzmondes und eine ähnliche Gestalt wie Gorgo, deren Haupt nach Ploutarchos (über das Gesicht des Mondes 29, p. 944 B; vgl. Orpheus bei Diels, Fr. d. Vors.[2] 482, 8) im schwarzen Monde zu sehen ist. Ihre Mythen berühren sich aufs Nächste mit denen von Selene und Artemis, und der ροδοδακτυλος Εως steht bei Sappho die βροδοδακτυλος Σελανα zur Seite. Grundsätzliches über die Bedeutung von Eos, Iris, Nephele, Niblung, Helios usw. vgl. bei G. Hüsing, Beiträge zur Kyros-Sage, Berlin S. 145 und K saaspa S. 50f., ferner bei N. E. Pohorilles, Der Bedeutungswandel mythischer Namen in der alten und neuen Welt, Anthropos 1912, VII, 997—1013, P. Ehrenreich, Zur Frage des Bedeutungswandels mythologischer Namen, ebd. 1913, VIII, 376—381, E. Seler, ebd. 382—388 und in der Entgegnung von Pohorilles ebd. 1914, IX, 653—656.

Digitized by Google

d) Die drei Nächte.

Agnis, der RW VII, 9, 1 als Buhle einer Mehrheit von Uschasen bezeichnet wird, hat nach RW III, 17, 3 die 3 Ušasas zu Müttern, und RW I, 95, 3 sind die „3 Stellen seiner Zeugung" zu den 3 Jahreszeiten in Beziehung gesetzt. Zu Ende gedacht würden diese Angaben zur Vorstellung einer Blutschande führen, die auch, in anderer Ausgestaltung, sonst an Ušās haftet. Sie ist die Tochter des Prajāpatis, oder gar 3er Väter, und ihr Vater vergewaltigt sie (Hillebr. II, 53); und wieder spielt herein, daß der Vater das Jahr (die Väter die Jahreszeiten) und Ušās Tages Anfang (s. u.) sei. Wir sehen hier gegensätzliche Vorstellungen: 3 Mütter eines Knaben, 3 Väter eines Mädchens — durch einander laufen und müssen uns darauf einstellen, daß der ganze Stoff von solchen Unvereinbarkeiten wimmelt, die trotz aller bunten Ungebundenheit doch sehr deutlich auf eine gemeinsame Gliederung hinweisen, die darin besteht, daß 3 Gestalten eine gegensätzliche 4te beigegeben ist, was auch als Gegensatz zweier Gestalten aufgefaßt wird, da die 3 in sich gleichförmig und nur dreifacher Ausdruck desselben Wesens sind. So hat Agnis nicht nur 3 sondern auch 2 Mütter, und zwar wieder die ušasā, die als gegensätzliche Gattinnen des Sūrija gedacht sind (Hillebr. II, 47). „Der Dual, auch wenn er ohne naktā steht, bezeichnet 'Nacht und Morgenröte'" (Graßmann). Richtiger würde man „Nacht und Ušās" sagen, wie der Ausdruck ušasānakta beweist; denn die Nacht selbst ist eine Ušās und Schwester der Ušās (Hillebr. II, 44). Als erste Ušās des neuen Jahres (wobei der Jahresanfang im Frühlinge voraus zu setzen ist) wird bei der Ēkāštakā-Feier die Nacht (Rātrī) gepriesen. Hier haben wir den vollgültigen Beleg, daß die Nacht Jahres und damit Tages Anfang war und müssen folgern, daß auch in der Prajāpatis-Legende Ušās als Tages Anfang (ušasi) die Nacht (rātrī) war. Daneben könnte uns auch ein Mal Rātrī als Mutter der Ušās begegnen, wie in Hellas Nuks (*Νυξ*) als Mutter der Eos (Aischulos, Agamemnon 256; Quintus Smyrnaeus II, 626, vermutlich aus der Aithiopis; vgl. Gruppe, Griechische Mythologie 682_1). Man sieht: die Vorstellungen sind sehr mannigfaltig; aber trotzdem schimmert eine sehr einheitliche Grundauffassung durch. Leeren wir also den Kelch der einander scheinbar widerstreitenden Bestimmungen bis zur Neige und beachten wir, daß der verschiedene Auffassungen zusammen tragende Hymnos an Agnis RW I, 95, 2 auch noch 10 Jungfrauen als „Erzeugerinnen" des Gottes nennt, ein auch sonst öfter vorkommendes Bild für die Finger, die das Feuer kwirnen. Da der Mythos sonst Götter mit 9 (10) Müttern oder Ammen reichlich kennt, so liegt hier offenbar dieselbe Vorstellung in jüngerer Ausdeutung vor. Und nun können wir zusammen fassen: 2 Mütter (Nacht und Ušās), 3 Mütter (3 Ušasas), 9 (10) Mütter — Ušās als erste Nacht des neuen „Jahres", als Tochter 3er Väter, Geliebte ihres Vaters, Buhle ihres Sohnes — —, soll das immer noch die Morgenröte sein?

Digitized by Google

Jetzt vermag auch Hellas, genauer die in helleniſches Gewand gekleidete thrakiſch-phrügiſche Überlieferung der Orphiker, neue, erleuchtende Dunkelheit zu ſpenden. Nach der älteſten orphiſchen Theogonie, die uns durch die Spottverſe 445f. der Vögel des Ariſtophanes erhalten iſt, gebiert Nuks — nicht die Eos, ſondern — ein ſchimmerndes Ei [1]); aus dieſem entſteht Eros, deſſen Stelle in der rhapſodiſchen Theogonie Phanes einnimmt, der ſelbſt wieder Vater der Nuks iſt. Aus Phanes geht die geſammte Weltſchöpfung ebenſo hervor wie aus Prajāpatis, dem Vater der Uṣās, der er beiwohnt wie Phanes der Nuks, ſeiner Tochter. Das ſind ſo auffallende Übereinſtimmungen, daß wir an der Weſensgleichheit der von Prajāpatis gezeugten und vergewaltigten Uṣās mit Rātrī, die ſich uns hiedurch nun ſchon zum dritten Male ergibt, wohl nicht gut mehr werden zweifeln können. Die rhapſodiſche Theogonie kennt im Ganzen 3 Nächte: die erſte verharrt in ſich und wahrſagt, die zweite bleibt in der Mitte und iſt ſchamhaft, die dritte tritt hervor und gebiert die Gerechtigkeit (Hermias zu Platons Phaidros p. 144). Genau entſprechend heißt die erſte von der auf Rātrī folgenden Uṣās eingeleitete Jahreszeit, alſo die unmittelbare „Tochter" der Nacht, ṛtam (Recht, Geſetz, Ordnung, Wahrheit). Auch dies kann nicht Zufall oder ſelbſtändige Entwicklung ſein, ſondern weiſt auf urverwandte Grundvorſtellungen zurück. Die 3 Nächte ſind: Adraſteia (der man nicht entrinnen kann), die Amme, Ananke (Notwendigkeit), die Gattin und Tochter des Phanes-Demiourgos (Weltſchöpfer); Heimarmene (Verhängnis), ihr Kind (Proklos zum Timaios des Platon V, 291 D). Das ſind deutliche Moiren-Namen, ihre Trägerinnen geben ſich als Schickſals-Mächte zu erkennen. In der Theogonie des Heſiodos ſind die 3 Moiren ſelber Töchter der Nacht (v. 215). Es gibt auch einen Reigen der Moiren, den Apollon Moiragetes anführt, und von Adraſteia berichtet Hermias zum Timaios des Platon p. 148, daß ſie mit ehernen Handpauken im Eingange zur Höhle der Nacht lärme, während im Innern der Höhle Phanes-Demiourgos liegt, den ſie offenbar bewacht (Proklos, ebd. IV, 16, 206), wie die Koureten den Zeusknaben mit ihrem lärmenden Tanze. Alſo hätten wir hier einen Tanz der Nacht, wie oben den der Uṣās, der Eos und der Horen und Moiren, dem ſich der Tanz der Nornen, die zu Deutſch Marjen (Märgen) heißen [2]), zur Seite ſtellt; nähere Beziehung zwiſchen Uṣās und den Nornen hat ſchon A. Kuhn, Mythol. Studien II, 19 bemerkt und A. Hillebrandt II, 33 vergleicht mit Rechte auch die Koljadas der Slawen, deren urſprünglich 3 ſind (ſ. u.). Sollen oder können nun auch die orphiſchen Nächte, die Moiren,

---

[1]) Es iſt das Oſter-Ei; denn Nuks ſteht der Eos gleich und dieſe iſt Uṣās-Ostara. Eros entſpricht alſo dem Murmel-Gänſe-Ei des Märchens. Der Oſter-Haſe iſt als Spielform der Hinde zu verſtehen (vgl. in der Realencykl. d. kl. Altertumswiſſ. meinen Beitrag über das 'Rätſel' Sp. 66 über Haſe-Braut), und dieſe iſt Brunhild-Eos.

[2]) Vgl. G. Hüſing im Vorworte zu Leßmanns Deutſcher Volksmund im Lichte der Sage S. XVII über Morja = Marja.

Digitized by Google

die Marjen (Nornen) und die Koljadas Morgenröten sein? Die Vergleichung, die tief in die alten Vorstellungen der Inder, Hellenen und Germanen von den Schicksalsmächten geführt hat, schließt dies eben aus und bestättigt, daß es sich um Nächte handelt, und zwar um drei schicksalsschwere, dunkle Nächte, welche am Anfange eines neuen Zeitlaufes (entweder des Frühlings oder des Jahres, ursprünglich aber des neuen Mondes — s. u.) stehen und ihn vorbereiten.

Auch der indische Festkalender enthält noch Spuren, die wohl in diesem Sinne zu deuten sind. Nach Hiranjakēśin wurde die Ēkāštakā-Feier in der 7ten—9ten Nacht der dunklen Hälfte des Monates Māgha begangen (Hillebrandt II, 27). Das gibt '3 schwarze Nächte', und sie fallen in den Winter, in die dunkle Zeit des Jahres, die auch zu den Manen, den Vätern, gehört. Die richtige Stelle im Monate Māgha ist aber die 7te bis 9te Nacht seiner dunklen Hälfte kaum mehr; denn dann blieben von dieser dunklen Hälfte noch 6 weitere dunkle Nächte übrig. Das führt auf eine $6+3=9$ von der Monatsmitte und auf eine $3+6=9$ von der Ēkāštakā begonnen, also vielleicht auf den Versuch, zwei Mal eine Neunzahl der Nächte, den 9 Ammen — Müttern — Moiren entsprechend, mit deren Dreizahl zu vereinen; aber die 3 schwarzen Nächte gehören doch, wie die Beobachtung des Mondes selbst an die Hand gibt, an dessen Anfang oder Ende, und eine große Menge weiteres indisches Stoffes bestättigt dies, nämlich die Überlieferungen von den verschiedenen wedischen und nachwedischen alten Formen des Jahres.

c) Alte Formen des Jahres.

In dem berühmten Liede ṚW I, 164 sind in V. 11—15 verschiedene Formen des Jahres, d. h. eines richtigen Sonnenjahres, geschildert. In V. 11 sind es 720 Geschwister (Nacht und Tag), die das 12speichige, nicht alternde 'Rad des ṛtam' bilden; V. 15 redet von 6 Zwillingen (den 12 Monaten) und einem allein Geborenen (dem 13ten, dem Schaltmonate. Vgl. ṚW I 25, 8 den zu den 12 hinzu Geborenen); dann folgt noch in V. 48 ein Rätsel von 12 Radkränzen mit 3 Naben des einen Rades, worin $300+60$ Pflöcke angebracht sind. Es entsprechen die 300 Stiere, die Agnis dem Indra bratet (ṚW V, 29, 7), da während der 2 Wintermonate nicht geopfert wurde. Nach ṚW I, 155, 6 hat Wišnus unter 4 Namen 90 Speichen wie ein Rad in Schwung versetzt. Diese Beispille zeigen, daß wir schon in den Weden auf ursprüngliche Verhältnisse nicht mehr rechnen dürfen, daß aber diese „Jahre" auch noch so ungefestigt sind, daß wir in ihnen und zu ihnen überall noch Reste älterer, nicht sonnenhafter Zeitrechnung zu finden hoffen dürfen. Was lehren sie uns also über den Mond und seine Gliederung in älterer Zeit?

Um das zu beantworten, setzen wir noch ein wenig tiefer ein, und zwar beim Kalender der nachwedischen Zeit. Das Rundjahr von 360 Nächten führt in ihr den Namen Sāwana-Jahr nach den Somapressungen, welche es ausfüllten. Das Nidānasūtram 5 gibt dafür folgende Begriffsbestimmung:

Digitized by Google

27 Wohnungen (die naksatra's, die Mondhäuser) sind des Reiches Könige aufgebaut, und 13 Nächte in jedem Nakšatram (bringt der Mond zu, d. h. 351 Nächte und es fehlen noch 9); 13 Nächte und einer Nacht Drittel zu 4 Zehnden machend bei 3 Malen ($13^1/_3 \times 3 = 40$) den 3×9 weiten Pfad, den altgewohnten, mit 40 9Nächte-Zeiten er durchmißt Das belegt uns: *1.* die 27 Häuser als einen 3×9 weiten Pfad des Mondes, *2.* $360 = 351 + 9$, also 9 Nächte als Zuschlag, als Schaltwoche, am Ende des Jahres, *3.* 39×9 und 40×9 Nächte als fort rollende Wochenzählung das Jahr hindurch. Diese letzte Einrichtung werden wir bei den Slawen im Märchen wieder auftauchen sehen (s. u.); sie ist ein zuverlässiges Zeugnis für die 9Nächte-Woche, welche uns für Indien außerdem der Ausdruck nawarātram seinem ganzen Vorkommen nach belegt. Es fehlt aber auch nicht an Bestättigungen des Gebrauches solcher Wochen, die um so schwerer wiegen, je inniger sie mit altem Brauche verknüpft sind und je weiter abseits sie auch bei anderen arischen Völkern auftreten. Das 9Nächte-Manenopfer (Anwaštaka-Feier) war in bestimmten Monaten in der 9ten Nacht abzuhalten und entspricht dem römischen novemdiale, den hellenischen ἔννατα und dem Leichenschmause 9 Tage nach dem Tode bei den Litauern und den Permiern im Kreise Orlow.

Ein mittelbares, rein chronologisches Zeugnis für den Lichtmond von 27 Nächten ist das seltsame indische Jahr von $324 = 12 \times 27$ „Tagen" (?) bei Ginzel I, 322, in dem die 12×3 Monats-Epagomenen weg gelassen sind. Auf einen 30nächtigen Mond deutet die Einrichtung der 30 muhūrta's. Ob aber die Einteilung des Sterntages in 30 muhūrta's (später gilt 1 muhūrta 30 kalā's oder kšana's) wirklich, wie H. Jacobi, Einteilung des Tages und Zeitmaaß im alten Indien, Zeitschr. d. Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 74, 247ff. meint, „selbständige Erfindung der Inder" und nicht bloße Vermondlichung der 24 babilonischen Sonnenstunden ist, scheint doch recht fraglich, und daß die 30 muhūrta's in Indien schon bestanden hätten „lange bevor in Griechenland die homerischen Gedichte feste Gestalt angenommen hatten", kann Jacobi S. 250 nur schreiben, weil er die übliche, ganz unmögliche Chronologie der indischen Literatur vor Augen hat; die Brāhmana-Zeit kann nicht um 1000 vor Chr. liegen, wenn die Weden um diese Zeit noch kaum da waren — wie aus der Bezeugung der Inder im Funde von Boghazköi hervor geht.

Dem Sāwana-Jahre steht ein Sūrja-Jahr von 366 Nächten gegenüber und ein Mondjahr von 354 Nächten (Ginzel I, 323). Die 6 Nächte, um die das Sūrja-Jahr das Sāwana-Jahr überragt, heißen atirātram ('über-Nacht-frist'), die 6 Nächte, um die das Mondjahr hinter dem Sāwana-Jahre zurück bleibt, heißen awamarātram ('unter-Nachtfrist'); es ist klar, daß beide zusammen das dwādaśarātram, die 'Zwölfnachtfrist' oder die 'Zwölften' ergeben. Aber schon in RW IV, 33, 7 schlafen die Ṛbhawa bei Agōhija dwāda-śa djūn, offenbar weil man betonen wollte, daß sie 'Nacht und Tag' schlafen und noch keiner der Ausdrücke für Nacht zur Bedeutung von naktamdiwam =

Digitized by Google

νυχθημερον ('Nacht + Tag') entwickelt war. Dachte man die Zwölften aus Hälften von 6 + 6 Nacht-Tagen bestehend, dann entsprach allenfalls auch schon jede dieser Hälften den je 6 Doppelmonaten (Jahreszeiten) des voran gegangenen und des folgenden Jahres. Es scheint aber in Indien auch noch andere Schaltungen an dieser Stelle des Jahres gegeben zu haben. 'Überzählige' 9 Nächte, oder 'unterzählige', wenn man vom Sāwana-Jahre ausgeht (360—9 = 351), belegte uns das Nidānasūtram 5 (s. o.). Man fügte am Anfange je des 6ten Monates die trikadruka ('die 3 Schwarzen', nämlich Nächte!) und eine 6nächtige abhiplawa-Feier hinzu. Da sieht man noch gut, wie jedes Halbjahr mit den trikadruka begann. Verführe man nun mit solchen 'Überzähligen' oder 'Unterzähligen' wie bei den Zwölften, so erhielte man 18 Nächte zwischen einem 369nächtigen und einem 351nächtigen Jahre. Dergleichen ist nicht unmittelbar bezeugt, aber im Lātjājanam 4 (Ginzel I, 322) etwas noch Künstlicheres: ein Jahr von 378 = 360 + 18 Tagen, 'das beidseitig geschweifte Sonnenjahr'. Da muß man denn doch fragen: wie sah 'das einseitig geschweifte Sonnenjahr' aus? Doch offenbar wie das vorhin erschlossene, das ja auch zu 18 Schaltnächten führte und zusammen mit dem 351nächtigen Jahre erst das richtige Ausgleichjahr gebildet haben wird. Wichtiger aber als diese Feinheiten sind uns der Schaltmonat als solcher, der eigenartige Wettbewerb der 12 = 6 + 6 und 18 = 9 + 9 = 3 + 6 + 6 + 3 und vor allem 'die 3 Schwarzen' an dieser Stelle. 'Die 3 Schwarzen' sind hier nämlich Jahres- und Monats-Anfang. Da der Monat mit dem Neulichte beginnt, fallen die trikadruka, wie schon ihr Name sagt, ans Ende der dunklen Zeit des voran gegangenen Monates, sie sind die 3 Nächte, während welcher nichts vom Monde am Himmel zu sehen ist. Und hier haben wir nun auch die Stelle, an welcher die spätere indische Jahresrechnung offenbar noch unter dem Einflusse schon vorwedisch geübter und wohl lange noch zähe fest gehaltener alter arischer Mondrechnung steht.

Daß die Schaltfrist des Mondes, die 3 schwarzen Nächte, und die Schaltfrist des Jahres, die 12 Nächte und ähnliche Schaltfristen am Ende des alten oder Beginne des neuen Jahres einander wirklich genau entsprechen, belegt der Name amhasaspatis 'Herr der Bedrängnis' für diesen 13ten Monat. Ginzel I, 316 meint, der Name zeige, „daß man über eine Regel der Schaltung noch sehr im Unklaren war, und daß der Schaltmonat willkürlich eingelegt wurde". Beides mag der Fall gewesen sein, aber aus dem Namen folgt es gewiß nicht; der Schaltmonat müßte dann eher Nothelfer heißen oder ähnlich. Es ist merkwürdig, daß Ginzel hier nicht an die 'Unglückszahl 13' dachte und daß E. Böklen sich diesen Namen für seine so betitelte Arbeit entgehen ließ. Der Dreizehnte gerät ins Unglück und überwindet es; davon zeugen selbst noch die zahlreichen Geschichten vom Kapitän Dreizehn, aber auch die üble Vorbedeutung des am Schlusse des 360tägigen Sonnenrundjahres angefügten 13ten ‚Monates', der Schaltwoche von 5 Tagen, von Ägypten und Babilon bis

Digitized by Google

Meschiko. Die Bedeutung haftet nicht an der Zahl selbst sondern an der Stelle der Schaltzeit im übrigen Zeitlaufe. Und sie läßt sich von der Sonne her garnicht verstehen. Im Mondlaufe sind aber 'die 3 Schwarzen' auch wirklich finster und werden also mit Rechte als gefährlich, unheilvoll, aber auch geheimnisvoll und keimhaft für alles lichte Geschehen gedacht.

f) Der schwarze Tropfen und die 3 Schwarzen.

Die Stelle, wo der Mond völlig verschwindet und neue Kraft, neuen Strahlenglanz, erhält, behandelt der folgende, einem Indra-Liede eingegliederte Abschnitt RW VIII, 96, 13—17:

13. Der Tropfen fiel da in die Somakufe,
der schwarze, weichend mittels zehn mal Tausend.
Den Gährenden trank Indra mächtig schlürfend,
voll Mutes schaffte weg er die Befeuchter.
14. Ich sah den Tropfen an der Wende wandelnd
am Uferrand des somareichen Stromes
ganz einer schwarzen Wolke gleich gestaltet.....
15. Der Tropfen da im Schooß der Somakufe.
der hat erglänzend seinen Leib erhalten.

Die Übersetzung bei Hillebrandt I 384f. scheint mir nicht brauchbar. Für ansu 'Strahl' und Ansumatī 'die Strahlenreiche' bietet der RW keinen Halt; ansu ist einfach die Soma-Pflanze (Graßmann) und ihr Saft, ansumatī (nadī) 'die (soma-)saftreiche Flüssigkeit', der Somastrom oder sein Behältnis (wie sonst auch das Becken als „Meer" bezeichnet wird), die Somakufe[1]). Die 10 × 1000, mittels deren er, dem Drucke der Somapresse weichend, in die Kufe fällt, sind die anderen Tropfen, gleichsam seine Beine, mit denen „er" selbst dahin eilt. Auch der 'Uferrand' spielt auf die Bauchung des Gefäßes an, und der 'Gährende' (sich Blähende) bezieht sich zugleich auf das Wachsen des Mondes (vgl. RW IX 73, 1). Von Feinden ist keine Rede; snehitīr, das nur hier vorkömmt, leitet man von snih her, dessen Grundbedeutung 'feucht werden' sein soll. Die snehitīr sind eben die 10 × 1000, der Tropfen und seine Gefährten, die Indra „vertilgt" Aber Hillebrandt verselbigt Ansumatī, die er als 'die Strahlenreiche' deutet und übersetzt, mit Saraswatī und legt diese aus als „Milchstraße, an deren Rande der Mond in die Finsternis eintritt, in deren Mitte diese vorüber ist". Der Mond im Schooße der Strahlenreichen ist aber ein Bild, das Hillebrandt durch den Vergleich mit den von ihm selbst I, 291 und 463 angeführten Stellen besser hätte erläutern können. In der Amāwāsijā-Nacht geht der Mond in die Sonnenscheibe ein (Wišnupurānam II, 12) und amā heißt der Strahl der Sonne, der

[1]) Über Sōma, den Rauschtrank, die Vereinigung von 'Feuer' und Wasser, das Sinnbild des Mondes (bei den Iraniern Homa), vgl. O. Schrader, Die Indogermanen² S. 45ff.

Digitized by Google

den Mond wieder füllt[1]); dieser besteht dann nur aus einer kalā ($^1/_{16}$) und kann daher wohl als Schwarzer gelten[2]), obgleich der eigentliche Schwarze sein Gegner ist oder der Leib, der ihn umhüllt. Es ist also die Strahlenreiche nicht die Milchstraße sondern zunächst die Sonne. Der Strahl aber, mit dem sie den Mond „füllt", ist Soma-Wasser, und da die Sonne als Wasserbehälter doch etwas Wunderliches ist, wird offenbar, daß in älterer Auffassung an Stelle der „strahlenreichen" Sonne einfach die wasserreiche Saraswatī stand. Ihr Schooß, aus dem der Mond immer von Neuem geboren wird (RW X, 85, 19), ist kein andrer als der Mutterschooß, in den der „Lehrer" seinen „Schüler" bei der Einführung aufnimmt und in dem er ihn 3 Nächte — also auch hier Rechnung nach Nächten! — trägt (AthW XI, 5, 3; vgl. Hillebrandt I, 471). Es sind dieselben 3 Nächte, während welcher Soma = Mond vom Gandharwen Wiśwāwasus gestohlen bleibt (Hillebrandt I, 435). Der Name dieses Gandharwen (= Wišnus) „allen Heil bringend" ist geradezu auf diesen Vorgang gemünzt; denn der von seinem tapas (Erhitzung, Buße) hergenommene Schüler, der von der Auszehrung befallene Mond, der ausgetrunkene Soma, ist krank, geht ein in den Leib des Lehrers, des Gandharwen, in den Schooß der Saraswatī, und findet dort all seiner Leiden Heilung; der Alte wird verjüngt aus ihrem Schooße wieder geboren. Soma-Mond-Schüler bleibt zwar 3 Nächte verschlungen, die Tätigkeit des Verschlingens setzt aber,

[1]) Vgl. Śatapatha Brāhm. I, 6, 4, 18: Nun ist der eine, der da glüht, sicherlich kein andrer als Indra, und der Mond ist kein andrer als Wṛtra. Aber der erstere ist dem letzteren feind, und so kömmt es, daß der eine, obgleich er sich zuerst in großer Entfernung von ihm erhebt, doch zu ihm hinschwimmt und in seinen offenen Rachen eingeht. 19. Wenn er ihn verschlungen hat, erhebt er sich, und der wird weder im Osten noch im Westen gesehen. Fürwahr, der solches weiß, verschlingt seinen hassenden Feind und von ihm sagt man: er allein ist, sein Feind ist nicht. 20. Nachdem er ihn leer gesogen hat, wirft er ihn weg und letzterer, so leer gesogen, wird am westlichen Himmel gesehen und wächst wieder. Er wächst wieder, um ihm als Speise zu dienen. Fürwahr, wenn der hassende Feind eines, der solches weiß, durch Handel oder auf irgend eine andre Weise gedeiht, so gedeiht er wieder und wieder, um ihm als Speise zu dienen. — Es ist deutlich, wie hier Vorstellungen vom Lichten und Dunklen (Monde) auf das Verhältnis von Mond und Sonne erweitert sind.

[2]) Bṛhadāranjaka-Upaniśad I, 5, 14: Dieses Jahr ist der 16teilige Prajāpatis. Seine Nächte sind 15 Teile; unveränderlich ist der 16te. Durch die Nächte füllt er sich und nimmt ab. In der Neumondnacht aber geht er mit dem 16ten Teile in alles Atmende ein und wird dann morgens geboren. Deshalb vernichte man keines lebenden Wesens Leben in dieser Nacht — auch nicht einer Eidechse, in dieser Nacht. 16. Dieses Jahr, das der 16teilige Prajāpatis ist, das ist auch der Mensch, der solches weiß. Sein Besitz sind die 15 Teile, sein Selbst ist der 16te Teil. Durch den Besitz füllt er sich und nimmt ab. Dieses sein Selbst ist die Nabe, der Besitz sein Radkranz. Deshalb sagt man, wenn einer in aller Weise geschunden ist, seinem Selbst nach aber am Leben bleibt, 'mit dem Radkranze (zahlend) ist er davon gekommen'. — Das Gleichnis vom Rade stimmt jedoch nicht völlig; denn man dächte doch eher an 16 Speichen und Felgen und die Nabe wäre das 17te. Ähnliches würde für ein 8speichiges Rad und die Nabe als das 9te daran gelten.

Digitized by Google

wie die Beobachtung des himmlischen Vorganges lehrt, viel früher ein, und eben deshalb kann der Verschlingende ursprünglich nicht die Sonne sein, die aber später gesetzmäßig an die Stelle dieses „Dunklen" trat, der gelegentlich und dann wohl im eigentlicheren Sinne — schon weil er, wie wir sahen, die Wasser enthält, — ebenfalls „der schwarze Tropfen" genannt worden sein mochte. In diesem Sinne ist auch zu beachten, daß alle Stellen des ṚW, welche Hillebr. I, 465 dafür angeführt hat, daß der Mond in die Sonne eingeht, sich eigentlich nur auf das Verhältnis des hellen zum dunklen Monde deuten lassen (Gesetz des Ersatzes des Schwarzmondes durch die Sonne; Hugo Winckler; Hüsing, Iran. Überl. S. 19f.).

Diese 3 dunklen Nächte meint nun das Wort trikadruka (m. pl.), das zugleich 3 bestimmte Somagefäße oder die 3 Trünke aus ihnen als 'die 3 Schwarzen' bezeichnet und dabei besonders auf die Zeit hin weist, deren Verlaufe entsprechend diese Spenden dargebracht werden. Es sind nach Sājana je 3 Nächte des abhiplawa, einer 6nächtigen Feier, die einen Teil des Soma-Opfers bildet (Ludwig III, 389). In diese Zeit fällt vor allem die Ehrung der Manen, die also nicht bloß an die 9 Nächte (s. o.), sondern wohl mindestens ebenso altertümlich an die 3 Schwarzen geknüpft ist. In ṚW X, 14, 16 werden nämlich im Hinblick auf Jama, seine Hunde und den Pfad der Väter 'die 3 Schwarzen' erwähnt: an den 3 Schwarzen durchfliegt die 6 Weiten nur dies eine Hohe; triṣṭub, gājatrī, čhandāṅsi: alle diese sind in Jama enthalten. Die Kommentare liefern nichts zur Aufklärung des dunklen Sinnes; allein man dachte sich wohl je eines der 3 Versmaaße je einem der 3 Schwarzen entsprechend. Die 3 Trünke begeistern zu den 3 Dichtungsarten, die in Jama enthalten sind, sobald er vom Opfer genossen hat. Dieses aber ist ihm hier als dem Herrscher über die Väter, über das Totenreich, dargebracht, und 'das Hohe', das an den 3 Schwarzen die 3 Erstreckungen des Raumes durchfliegt, kann nur Jama selber sein, der mit den Vätern zusammen in diesen 3 Nächten umher fliegt, 'umgeht'. Auch in Hellas werden wir diese Nächte als *αποπομπιμοι* und *ανθρωπειοι*, als heilig den Toten aber auch als keimhaft für alles Menschenleben finden (s. u.). ṚW VIII, 13, 18; 92, 21 heißt es:

Die Götter schufen sichtbarlich
das Opfer an den schwarzen Drei.

Da aber auch schon nach wedischer Lehre das Opfer der Weltschöpfung gleich steht, sind also die 3 Schwarzen als Ursprung des Alls, des Weltgeschehens überhaupt, gedacht. ṚW II, 11, 17 hebt deutlicher hervor, daß es die 3 Trünke vom Soma sind:

An jenen Starken dich, o Held, erfreuend,
den schwarzen Drei, trink du nun Soma, Indra!

Der Gott tut aber die 3 Trünke vor dem Drachenkampfe (ṚW I, 153, 3):

Mit Stieres Mut nahm er den Soma sich,
an den drei Schwarzen trank er von dem Safte;
den Pfeil als Waffe nahm sich Maghawa (Indra),
erschlug damit der Drachen Erstgeborenen.

Digitized by Google

Ausführlicher ist RW II, 15, 1:

Ich will euch nunmehr jenes Großen große
und jenes Wahren wahre Taten künden:
an den drei Schwarzen trank er von dem Safte,
von ihm berauscht erschlug den Drachen Indra,
stützte den hohen Himmel ohne Balken,
füllte die beiden Hälften und die Mitte
und hielt die Erde, breitete sie aus —
berauscht von Soma hat getan dies Indra.

Was Indra hier tut, dazu braucht er den Leib des Drachen, wie auch Wodan den Hymir-Ymir zerteilt und aus ihm die Welt gestaltet [1]). Wieder also nimmt von den 3 Schwarzen die Weltordnung ihren Ausgang, und alle diese Angaben bestättigen, daß in Indien der Mond und das zeitlich geregelte Geschehen mit den 3 schwarzen Nächten begann, daß man sie den 3 Wochen voran nahm und nicht auf sie folgen ließ. Das ist offenbar die regelrechte, folgerichtigere Vorstellung; auf die Dunklen folgen die Lichten, auf die Nächte die Tage, auf die Winter die Sommer, und immer geht die Zählung von den Dunklen aus.

g) Die drei Trünke.

Im Mythos wirkt sich der Gedanke an die Dunklen, so weit sie als Kadrū galten, nach zwei Richtungen aus: erstens steht Kadrū, deren Name auch ein Soma-Gefäß bezeichnet (RW VIII, 45, 26; Ludwig III, 367), Suparnī, 'die Schöngefiederte', gegenüber, der dunkle dem lichten Vogel, und eine Fülle von Erzählungen berichtet ihren Wettstreit, wie die eine der anderen untertan wird und wie Garuda, der lahme Sohn der Kadrū, den Soma raubt [2]). Und zweitens sind die 3 schwarzen Nächte, die tri-kadru-ka, in einer Schaar von Erzählungen in Verbindung mit 3 Trünken und dem Drachenkampfe erwähnt. Da es sich dabei um stark von einander verschiedene, bei jedem der betreffenden Völker recht urtümliche Überlieferungen desselben Mythos handelt, zu dem auch Indras Drachenkampf gehört, sehen wir die Vorstellung von den 3 schwarzen Nächten unlösbar mit den Grundlagen des arischen Mythos verknüpft. Wir müssen uns hier bescheiden, nur die wichtigsten dieser Überlieferungen und auch sie nur in den Grundzügen anzugeben.

Die 3 Trünke des Indra vor dem Drachenkampfe haben im deutschen Märchen ihr Gegenstück; denn auch hier trinkt der Held 3 Mal vor dem Drachenkampfe. Und wie bei Indra diese 3 Trünke in die Zeit der Finsternis, der langen 3 schwarzen Nächte, fallen, so ist auch im deutschen Märchen überliefert, daß während dessen der Zeit Lauf stille steht, daß der Held sie gebunden und

[1]) Über den mythischen Hintergrund dieses kosmogonischen Bildes s. meine ausführlichen Darlegungen in der Orient. Lit. Zeitg. 1918, Sp. 257ff.: Iranisches bei Berossos und über Ymir-Mannus meinen Vortrag Zeitrechnung und Weltordnung bei den Germanen in Mannus XV, 119ff. (1924).

[2]) J. Hertel, Indische Märchen, Jena 1919, S. 244ff., 367f., 382.

Digitized by Google

eine lange Nacht sich für seine Taten gesichert hat. Die Belege für diese Vorstellungen finden sich:

1. im Zweibrüderstoffe. Grimm, Kinder- und Hausmärchen, Nr. 60: Auf dem Drachenberge steht eine kleine Kirche und auf dem Altare stehen 3 gefüllte Becher. Dabei ist die Schrift: wer die Becher austrinkt, wird der stärkste Mann auf Erden und wird das Schwert führen, das unter der Türschwelle vergraben liegt. Der Jäger kann das Schwert erst heben und damit dem Drachen seine 9 Köpfe abhauen, nachdem er die 3 Trünke getan hat. — Daß eine 'Kirche' hier nicht das Rechte ist, versteht sich von selbst. Sonst befindet sich auch der Stier, in dem Hase, Eule, Ei und schließlich der Tod des Mannes sind, der seine Seele nicht bei sich hat, in der 'Kirche' auf der Insel; sonst ist es eine Kuppel und gemeint ist ein drehbares Schloß mit schwierigem Zugange. Das verborgene Schwert ist der schwer zu erlangende Tod des Drachen, den er in sich selbst trägt, weshalb auch in vielen Erzählungen der Held erst in ihn hinab steigen, sich von ihm verschlingen lassen muß, um in seinem Inneren die Waffe zu finden, mit der er ihn tötet. Wie dies gemeint ist, wird unten noch deutlicher werden an dem Beispille von Laewateinn und Widofnir (S. 35).

2. im Dreibrüderstoffe. E. Sommer, Sagen, Märchen und Gebräuche aus Sachsen und Thüringen, Halle 1846, Nr. 6, S. 111: Drei Soldaten verirren sich nachts im Walde, der Trommler steigt auf eine hohe Fichte, sieht in der Ferne ein Licht, wirft danach die Mütze und sie kommen, der Richtung folgend, zu einem Häuschen, wo jeder einen Tag für die beiden anderen das Essen kochen muß. Als es gar ist, kömmt ein graues Männchen und erbettelt ein Stück davon, das es aber fallen läßt. Während die beiden Gefährten des Trommlers ein jeder an seinem Tage ihm das Stück aufheben, verprügelt sie das Männchen. Der Trommler aber sieht sich vor und verprügelt es seinerseits. Es entschwindet durch eine Falltüre. Die Gefährten lassen den Trommler an einem Seile hinab und er findet unten in der Ecke eine Flasche. Er muß aus ihr 3 Züge tun, um das Schwert, das über der Türe hängt, schwingen und den Drachen, der das schöne Mädchen im Gewahrsame hat, damit erschlagen zu können. — Das Kochen des Fleisches im Kessel hat G. Hüsing im Anschlusse an 'Krsaaspa im Schlangenleibe', S. 4ff. behandelt und festgestellt, daß der Brunnen, in den der Held in den zugehörigen Märchen einsteigt, eigentlich der Schlund des Drachen selbst ist. Die 3 Trünke auf dem Grunde des Brunnens stehen denen im Innern der Kirche gleich, von denen oben die Rede war.

3. in einer besonderen Ausprägung des Dreibrüderstoffes, in welcher an Stelle des mehrköpfigen Drachens eine der Zahl seiner Köpfe entsprechende Zahl von Drachen, Riesen, Hünen, Räubern u. dgl. steht, das Suchen nach dem Feuer und das Essenkochen oder Braten beibehalten ist und der wichtige Gedanke hinzu tritt, daß der Lauf der Zeit während des Drachenkampfes und

Digitized by Google

des Beilagers bei dem erstrittenen Mädchen stille steht. Statt in die Kirche oder den Brunnen steigt der Held hier in die Burg ein, die besonders bewacht ist, und ihr Wächter ist es eben, an dem der Lauf der Zeit hängt.

a) Bei Grimm, Kinder- und Hausmärchen, Nr. 111 sind in der Hauptfassung die 3 Trünke vergessen, aber erhalten in der hessischen bei BP[1]) II, 503, freilich bloß als 2 Züge, die der Held aus dem neben der schlafenden Königstochter stehenden Kelche tun muß, damit er den Degen führen kann. Voll ausgebildet ist die Überlieferung bei J. Haltrich, Deutsche Volkssagen aus dem Sachsenlande in Siebenbürgen, Wien-Hermannstadt 1885, Nr. 23 (Der Hünentöter). Da folgt auf das Kesselkochen das Einsteigen in die Burg, wo vor dem Gemache der Königstochter an der Wand ein Schwert und eine Flasche sind mit der Inschrift: wer 3 Mal aus mir trinkt, kann das Schwert schwingen und damit alles erhauen. Es dient nun dem Helden, die 3 Hünen zu köpfen und ihnen die Zungen auszuschneiden, wie auch der Jäger im Grimmschen Zweibrüder-Märchen die 9 Drachenzungen ausschneidet. Und bei Schullerus, Rumänische Märchen, Nr. 113 und F. S. Krauß, Südslawische Märchen I, Nr. 34, S. 149 sind es auch 9 Hünen (bei Hahn, Neugriechische und albanesische Märchen Nr. 52 und Kúnos, Türkische Märchen, S. 127 u. 268 sind es 40 Räuber), und außer ihnen ist auch noch eine Schlange da, die nach dem Kopfe des schlafenden Mädchens beißen will und die der Held mit seinem Messer an die Wand spießt, so daß niemand Anderer es wieder heraus zu ziehen vermag. Bei Hahn Nr. 52 trinkt der Held eine Schale mit Wasser aus, bevor er die Burg verläßt, was zu spät ist und also Mißverstand und bloß mehr Trumm. Daß die Zeit stille steht, kömmt in diesen Erzählungen verschieden zum Ausdrucke. Bei Haltrich, Nr. 23 geht ein weißes Hündlein um die Mauer und bewacht die Burg; der Jäger muß als Meisterschütze es abschießen. Bei Grimm Nr. 111 ist es ein kleines Hündlein, das bellt, wenn jemand nahe kömmt, so daß alles aufwacht. Es bellt also den Tag herbei, wie ihn der Hahn herbei kräht. Bei Schullerus Nr. 113 begegnet der Held nachts, als er Feuer holen geht, dem Kokoschgai, das ist der Hahn, welcher den Morgen verkündet. 'Wohin sollst du?' fragt der Jäger. 'Aufs Gebirge' antwortete Kokoschgai, 'ich soll krähen, damit es Tag werde'. Der Jäger bindet ihn an einen Baumstamm, begegnet dann (recht überflüssig) dem Tage selbst, der auch aufs Gebirge will, und bindet ihn ebenso. Der Kokoschgai gilt als Gehilfe des Tages, und als der Jäger seine Taten verrichtet (die 3 Trünke getan, die 9 Teufel = Drachenhäupter) geköpft hat, bindet er ihn wieder los; da fängt das Feuer wieder zu flackern an, es kräht der Hahn, der Tag bricht an. Auch in einem mingrelischen Märchen bei Wardrop Nr. 2 verbietet der 3. Königssohn dem Hahne zu krähen. Bei Gaal-Stier, Ungarische Märchen Nr. 1 sind es ein Hühnchen und ein Hähnchen, die wittern gleich

[1]) Bolte-Polivka, Anmerkungen zu den Kinder- u. Hausmärchen der Brüder Grimm, Leipzig 1913—1918.

Digitized by Google

alles Fremde, und der Held läßt einen der Riesen einen Knäuel Bindfaden in die Hand nehmen, und sie sollen ihm zu Hülfe kommen, wenn er daran zieht. Bei Kúnos S. 126 geht der Held dem Lichte zu und erblickt an einer Ecke einen Greis, der zwei Knäuel in der Hand hat; das schwarze wickelt er auf und das weiße läßt er in die Welt rollen, d. h. er sammelt die Nacht und macht Tag. Da fesselt er den Alten. Als er ihn später, nachdem alles getan ist, wieder frei läßt, sagt der Greis: 'wo warst du so lange? Die Rippen schmerzen die Menschen schon vom langen Liegen'. Bei Hahn, Nr. 52 bindet er die Frau, die der Welt den Tag bringt, an einen Baum. Ebenda Nr. 3, Var. 3 (S. 181) soll Zozos vom Drakos das Ding holen, das aus dem Tage Nacht und aus der Nacht Tag macht. Bei R. Sklarek, Ungarische Märchen II, Nr. 24 (vgl. Nr. 17) folgt der Schusterjunge dem Lichtscheine und kömmt zu einer Kerze, die im Wipfel eines Baumes brennt, sich später in eine Schlange verwandelt und ihm befiehlt, Mitternacht und Morgendämmerung zu binden.

b) In den Swipdagsmāl der Edda klingen Züge dieser Märchengruppe an. Wie die Burg der Königstochter im Märchen Hühnchen und Hähnchen bewachen, umkreisen Menglǫds Burg die zwei Hunde Gīfr und Geri — der eine schläft nachts, der andre am Tage — und der Hahn Widofnir, d. h. ‚Baumschlange' (vgl. oben die Kerze = Schlange im Baume), bewacht sie; das weist auf den Drachen hin, in dessen Innerem das Schwert ist. In Helgakwida Hundingsbana II, 48 heißt der Hahn Salgofnir (Wǫluspā 43: Gullinkambi), führt also wieder einen Drachennamen, und man mag vergleichen, daß in Nieder-Österreich eine seltene, grüne, große Eidechsenart 'Krauthahn' heißt. Um Widofnir zu töten, muß man das Schwert Laewateinn haben, das bei Sinmara hinter 9 Schlössern in der Eisenlade liegt, und ihr entspricht die leuchtende Sichel, die Widofnir im Wedel trägt und die man der Sinmara bringen muß, damit sie den Laewatein hergibt. Und wenn auch die Swipdagsmāl das rollende Knäuel nicht erwähnen, so kennen es doch noch die zugehörigen Lieder, und außerdem dreht sich der Saal Lȳr, in dem Menglǫd haust, von der Waftlohe umgeben, auf Speeres Spitze. Die Alte, deren Hütte sich dreht, die russische Baba Jaga [1]), entspricht dem Greise, der die Knäuel rollt oder der Alten, die den Tag bringt. Bei Afanaßjew-Meyer (Russische Volksmärchen) sind an Baba Jagas Kommen die Erscheinungen des weißen, roten und schwarzen Reiters geknüpft. Endlich liegt in dem Namen Swipdagr die Beziehung auf den Tag, der besiegt oder gefesselt wird.

c) Die Einleitung zu der unter a besprochenen Märchengruppe stimmt zu Bragaroeður 56: Ōdinn, Hoenir, Loki ziehen über das Gebirge und stoßen auf eine Rinderherde. Sie bringen ein Rind aufs Feuer, es wird aber nicht gar, weil ein Adler in der Eiche darüber dies hindert. Es muß derselbe Adler

[1]) Über diese Gestalt und ihre mythischen Ausprägungen vgl. im Mitra R. Bleichsteiner, Iranische Entsprechungen zu Frau Holle und Baba Jaga, Sp. 65f., H. Niggemann, Frau Welt, Sp. 279 und W. Schultz, Eschengrüdel-Eschenkittel, Sp. 285.

Digitized by Google

sein, unter dessen Flügeln hervor der Wind kömmt (Wafþrūðnismāl 37), also Hraeswelgr ('Leichenfresser'), der auch ein Riese ist wie Fiazi, als der sich der Adler auf der Eiche, unter welcher die Götter im Kessel das Rind sieden wollen, zu erkennen gibt. Schützenkünste kommen in dieser eddischen Stelle nicht zur Geltung, Loki stößt bloß mit der Stange nach Fiazi und bleibt an ihm haften. Aber im deutschen Märchen ist es gerade immer der Schütze, der auf die am Kessel kochenden Riesen stößt, und meist sitzt er im Gezweige des Baumes verborgen; er befindet sich also an Stelle Fiazis, und die Rollen sind in beiden Überlieferungen vertauscht. Schon die Grimm verglichen die Saga von Ān Bogsweigr, und man wird folgern dürfen, daß der Adler, der Iđun raubt, des Schützen „Vater" ist. Auf jeden Fall ist aber daran fest zu halten, daß im südslawischen Märchen vom Stahlpascha und in seiner Gruppe der Stahlpascha als Rabe wirklich 'Iđun' raubt, und zwar nachdem er durch 3 Trünke seine Kraft wieder erhalten hat und seiner Fesseln ledig geworden ist. Stahlpascha-Garuda oder Loki-Garuda mit dem entführten Göttermädchen in seinen Fängen ist ein weit verbreitetes Motiv der indisch-sakisch-hellenischen Kunst (s. G. Hüsing, Die Saken. Berichte des Forschungs-Inst. f. Osten u. Orient, Wien 1918, II, S. 2), das zugleich die Verbreitung unseres Mythos bezeugt (Abb. 2 und 3). Loki, der als Falke zum Adler fliegt und Iđun in seiner Abwesenheit in der Nuß wieder heim bringt, entspricht neuerlich dem Schützen unserer Märchengruppe. Jedoch sieht man, wie die Gestalten sich jede aus der des Gegners bereits bereichert haben: wie der Stahlpascha im Schlosse seines Gegners verwahrt ist und gefesselt Tantalosqualen leidet, so Loki bei Geirrǫðr (Skāldskaparmāl 18), und die Verpflichtung, die Loki eingehen muß, ist sehr ähnlich der auf Iđun bezüglichen; denn wenn auch nicht zu Geirrǫðr so doch zu Frymr kömmt Fōrr in Weiberkleidern. Wie Fōrr (oder sein Hammer) oder Iđunn in der Nuß, Loki (3 Monate) in der Kiste, Stahlpascha im Reifen-umschmiedeten Fasse, so befindet sich der gefesselte Ares 13 Monate lang in dem Erzfasse, in das ihn Ephialtes und Otos gebannt haben, bis ihn Hermes, dem Eriboia das Gefängnis weist, stiehlt. Die Fristen deuten auf denselben Grundbestand; denn

Abb. 2. Abb. 3.

Abb. 2 und 3. Garuda entführt das Göttermädchen. Sanghao, Nattu (Pešawär). Nach V. Smith, S. 117.

Digitized by Google

gewiß ſind ſie ſo zu verſtehen: 3 Monate des Loki, im 4ten kömmt er frei; 12 Monate des Ares, im 13ten kömmt er frei (vgl. zur kalendariſchen Deutung O. Fleiſcher, Mannus XIV, 24; reine ſideriſche oder Lichtmonate ohne Zuſchlagnächte, die Fleiſcher annimmt, ſind nicht wahrſcheinlich). Wichtig iſt dabei der Name des Weibes: *Εριβοια*, *Ερι̃βοα*, *Ηερι̃βοια*, *Περι̃βοια* iſt hier nicht 'die weit Berühmte' ſondern 'die weithin Rufende' und ſteht für — den Hahn.

d) Während Amphitruon gegen die Teleboer zieht, dringt Zeus, ihm völlig gleichend, bei Alkmene, der Tochter des Elektruon ein und wohnt ihr während einer Nacht bei, die er zur Länge dreier Nächte ausdehnt (*την μιαν τριπλασιασας νυκτα*, Apollodoros Bibliotheca II, 4, 8, 1). Wie er das macht, iſt nicht überliefert, aber Alkmene iſt die Tochter des 'Hahnes' (ſ. u.) und die Teleboer, deren Namen das Schol. Heſ. ganz richtig vom 'fernhin rufen' herleitet, ſind als die 22 Söhne des Teleboos (Strabon VII, 322) oder des Pterelaos, d. h. des 'mit dem Federbuſche' Weſen derſelben Art. Das weithin Rufen hat ſeine feſte Stelle im Mythos: ich verweiſe auf die Angaben bei Bleichſteiner a. a. O. S. CLIII und das Rufen nach dem ſtärkeren Gegner in den Simſon-Märchen bei Hahn, Nr. 64, Var. 2. Muzarbii-Uſupi (Murza Beg) zwingt durch ſein ſtarkes Rufen die Dewe (Unholde), ihm Schoß zu geben und hat eine eiſerne Mütze auf dem Kopfe, der ihm ſonſt beim Schreien zerſprünge. Das ſind alles auf den Hahn deutende Züge. Einen Sänger namens 'Hahn' (*αλεκτρυων*; hani iſt ſtammverwandt mit cantor und heißt 'Sänger') als Wächter hinterließ auch Agamemnon bei Klutaimeſtra. Aigiſthos kann ſein Vorhaben erſt erreichen, nachdem das Weib den Wächter beſeitigt hat. Im Papageienbuche bewacht ein Papagei die Frau des verreiſten Kaufmannes, die ſich nach ihrem Buhlen ſehnt, und auch hier gibt es Faſſungen, in denen es dem Vogel an den Kragen geht. Auch der Geier Jātājus, den Rāwana tötet, als er die Sītā entführt, iſt ihr Wächter, und er weiſt dann im Sterben dem Rāma den Weg zur Entführten. Ähnliches gilt für die iraniſche und die germaniſche Überlieferung; denn wie der Hahn Widofnir die Menglǫð-Freyja bewachen ſoll, hat auch Dahāk den Kundarf-Gandarwa als Wächter über Arnawač und Sanhawač beſtellt. Hier führt der Name in beſonders alte Schichten, denn er ſtellt den Anſchluß an die ganze Fülle der an Gandarwa-Gandharwa-Kentauros haftenden Überlieferungen her. Schon die Weden nennen den Gandharwa 'Himmelswächter', wodurch auch Heimdallr und Srōša ſammt ihren Beziehungen zum Hahne ſich als zugehörig erweiſen. Wie ſehr die Vorſtellungen bis ins Einzelne zuſammen ſtimmen, zeigt ein vergleichender Blick von der Geſchichte des Ulf Uggaſon, der da erzählt, wie Heimdallr die Freyja gegen den Floh Loki bewacht, der ihr das Halsband ſtiehlt (vgl. Gerings Edda, S. 21, Anm.), zum Pariśiṣṭaparwan, S. 239f. (Hertel) ergänzt durch VI, 36 und 170ff., wonach Putraka mit Hülfe ſeiner Flügelſchuhe zu der im Luftſchloſſe verwahrten Pātalā eindringt und wonach

Digitized by Google

dieses Schloß auf dem Pātali-Baume sich befinden und von dem blauen Häher bewacht sein müßte, in dessen Schnabel die Insekten von selbst hinein fliegen, sobald er ihn öffnet (vgl. den θαλασσιος ιεραξ der Gnostiker in meinen Dokumenten der Gnosis, S. 99 u. 105 f.). Eben so gut wie als Wächter gegen den falschen kann der Hahn aber auch als solcher gegen den rechten Gatten dienen, und diese Wendung liegt bei Lukianos, Alektr. 3 vor: Ares geht zu Aphrodita und stellt den Alektruon als Wächter vor die Türe; denn er fürchtet, daß unversehens Helios herzu komme und den Hephaistos herbei rufe. Wirklich verschläft auch ein Mal der Wächter, und Ares gerät ins Netz des Hephaistos; kaum ist er frei, so verwandelt er zur Strafe den Wächter in den Vogel, der als Krieger noch an seiner Helmzier kenntlich ist und das Nahen des Helios durch seinen Ruf verkündet. Daß Ares im Netze des Hephaistos und Ares im Fasse der Aloaden derselbe Mythos ist, kann keinem Zweifel unterliegen. Man sieht auch, daß der ηλεκτωρ neben dem αλεκτωρ, der ηλεκτρυων neben dem αλεκτρυων, kurz Helios neben dem Hahne, bloße Doppelung seiner selbst oder des rechten Gatten ist.

Es ist durchaus nicht selbstverständlich, daß Helios als Hahn, der den Hephaistos herbei ruft, die Sonne ist[1]). Ebenso wenig ist der Gandharwa als Himmelswächter die Sonne. Im Leibe des Gandharwa weilt der „Schüler" 3 Nächte; er ist der Held, der im Leibe des Drachen weilt und von dort die Weisheit holt, die er sich in den 3 Trünken erworben hat. Die Sonne kömmt für die 'lange Nacht' gar nicht in Frage; denn deren 'Nacht'-Sein besteht nicht darin, daß kein Tag dazwischen liegt und kein Sonnenaufgang, sondern darin, daß es 3 Nächte lang kein Licht, keinen neuen Mond, gibt. Die Ausdrücke 'Nacht' und 'Tag' beziehen sich in diesem Stoffe ursprünglich auf die 'Nachtseite' und 'Tagseite' des Mondes, auf Schwarzmond und Lichtmond. Bei Hahn, Nr. 23 tanzen 3 Neraiden auf der Tenne; der weiße Hahn kräht zuerst, dann der rote. Erst als der schwarze kräht, fliegen sie fort. In Nr. 30 kräht wieder zuerst der weiße, dann der schwarze Hahn, und die 4 Teufel unter dem Baume, deren letzter lahm ist, brechen auf. Auch die Wǫluspā nennt 3 Hähne: Fjalarr, 'Hehler', heißt der schönrote Hahn bei den Riesen (es müßte ihm ein *Gjalarr, 'Künder' gegenüber stehen; vgl. das Gjallarhorn), Gullinkambi 'Goldkamm' der Hahn der Götter, und bei Hel ist ein braunroter Hahn. Das sind wohl bloß 2 Hähne: Gjalarr = Gullinkambi und Fjalarr = Hahn der Hel, ein goldner und ein dunkler. Dabei lernen wir, aus den neugriechischen

[1]) Vgl. H. Leßmann, Der deutsche Volksmund im Lichte der Sage, Berlin u. Leipzig 1922, S. 322 über „Die Sonne bringt es an den Tag" (KHM. Nr. 115); an Stelle der Sonne stehen auch das Rephuhn, die Raben, die Kraniche, die Gänse und, was Leßmann übersah, sogar der Fisch (Procopius I, 1, Grimm, Deutsche Sagen² II, 17, Nr. 383: Theoderich und Symmachus). Es ist „für den gesunden Menschenverstand klar, daß der Mond zur Enthüllung im Verborgenen geschehener Taten viel berufener ist als die Sonne.... Er wandert allnächtlich über den Himmel und schaut selbst das, was in der Finsternis geschieht." Vgl. S. 105.

Digitized by Google

Erzählungen, in denen die 3 Neraiden etwa den slawischen Koljadas entsprechen, daß der schwarze Hahn den Tag herbei kräht. Der schwarze Hahn ist also die Nacht, und sie muß man fesseln, daß es nicht Tag wird. Ganz richtig läßt also das ungarische Märchen die Mitternacht fesseln (s. o.). Nykteris oder das Weib, 'das zwei Kugeln (pelotons) in seiner Hand hält, eine weiße und eine schwarze' (R. Köhler, Kl. Schriften z. Märchenforschung I, 369), oder die Alte, die der Welt den Tag bringt, sind die Gegenstücke zu dem Greise mit dem schwarzen und dem weißen Knäuel (Kúnos), zum schwarzen Hahne und endlich zu Gandharwa und zu Sawitar. Daß der Hahn der Gandharwa ist, ergab sich unter d; die Beziehung zu Sawitar lehrt RW I, 35, wo vom schwarzen Dunkel die Rede ist, durch das Sawitar rollt oder den Tag bewegt (Hillebrandt III, 125).

4. Stesichoros Fr. 7, B[1] (Athen. XI, 99, p. 499a) dichtete von Herakles, daß er einen 3 Flaschen an Maaß gleich kommenden Becher (*σκυφιον δεπας εμμετρον ὡς τριλαγυνον*) austrank, den ihm der Kentaure Pholos reichte. Schon E. H. Meyer (vgl. G. Hüsing, Ir. Überl. S. 221) verglich dies mit den 3 Somakrügen, den Trikadruka, die Indra vor dem Drachenkampfe trinkt, und wir haben es jetzt auf Grund des oben besprochenen Stoffes leicht, diesen Vergleich zu bekräftigen. Denn der Kampf mit den Kentauren ist, wie der Kampf des Schützen mit den Hünen, Riesen usw. beweist, bloße Doppelung des Drachenkampfes, und Herakles betätigt sich bei Pholos vor allem als Schütze.

5. Die 3 Trünke des Fōrr aus dem Horne des Útgarða-Loki (Gylfaginning 46) erfolgen ebenfalls vor einem Drachenkampfe; denn die Katze, mit der Fōrr nach den Trünken ringt (und ihre Doppelung, das Alter) ist der miðgarðsormr. Das Horn lag mit der Spitze im Meere und durch den letzten der 3 Trünke ist die Ebbe entstanden.

6. Bragaroeður 3f.: Die Asen schlossen mit den Wanen Frieden; sie gingen zu einem Gefäße und spieen hinein und aus ihrem Speichel wurde Kwāsir (= Gilling 'der Gellende'; vgl. u. Galarr und das Gjallarhorn), der für alle Dinge Rat wußte. Die Zwerge Fjalarr 'Hehler' (vgl. den Namen des Hahnes der Riesen) und Galarr 'Sänger' (gleichbedeutend mit Hani-Hahn) töteten ihn und ließen sein Blut in 2 Krüge und einen Kessel rinnen: der Kessel heißt Ōðrerir (richtig: Ōðreyrir 'ohne Blut'?) und die beiden Krüge Sōn und Boðn. Sie mischten das Blut mit Honig, und das heißt seitdem Met und wer davon trinkt, wird weise. Suttungr, der Riese, nahm ihn von den Zwergen als Vaterbuße, verwahrte ihn zwischen den Hnitbjǫrg ('Prallfelsen', Sumplegaden) und vertraute ihn der Hut seiner Tochter Gunnlǫð. Ōðinn gelangte in der Gestalt einer Schlange zu ihr durch ein Loch, das er sich erbohrt hatte, schlief 3 Nächte bei ihr und trank in 3 Zügen die drei Gefäße leer. Dann flog er als Adler davon. — Hier scheint der Drachenkampf zu fehlen; aber

Digitized by Google

J. G. v. Hahn bereits hat nachgewiesen, daß die 9 Sensenmänner des Baugi, des Bruders Suttungs, unter die Ōðinn den Wetzstein wirft, den Sparten entspricht, die aus den Zähnen des Drachen erwachsen sind, zwischen die Kadmos-Jason den Stein wirft. Die Sensenmänner sind also die Zähne des Drachen, Ōðinn bricht sie mit dem Steine aus und schlüpft zwischen den Kiefern = Hnitbjǫrg ins Innere des Drachen.

7. Die russische Byline von Ilja aus Murom. Ilja sitzt 30 Jahre und rührt nicht Hand noch Fuß. Da kommen 3 Pilger und reichen ihm eine Schale Metes. Vom ersten Trunke fühlt er große Kraft — das ist zu wenig; vom zweiten fühlt er solche Kraft, daß er, wenn eine Säule von der Erde bis zum Himmel wäre und daran ein Ring, diesen ergriffe und die Erde umkehrete — das ist zu viel; die dritte Schale mindert seine Kraft gerade auf die Hälfte, und das ist das Rechte. Ilja weidet die Mähre seines Vaters 3 Nächte auf der Wiese vor dem Dorfe und badet sie im Morgentaue, neigt sich 3 Mal nach Abend, 3 Mal nach Morgen (Mittag und Mitternacht) und reitet aus, um zuerst ein Tatarenheer zu besiegen und dann in den Wald zu ziehen, wo der Räuber 9 Nachtigall seit 30 Jahren in 9 Eichenwipfeln haust (vgl. unter 3a die 'Schlange' im Wipfel des Baumes) und jedem den Weg sperrt. Er pfeift wie 100 Vögel, zischt wie 100 Schlangen, häult wie 100 Wölfe. Ilja sendet gegen ihn seinen Pfeil, der höher als der Wald, tiefer als die Wolke, durch die 9 Eichenäste ihm ins rechte Auge hinein und durch das linke Ohr wieder heraus fliegt (vgl. Afanassjew-Meyer I, 51, Nr. 16, 291, Nr. 41; der Pfeil ist also der Held selbst im Drachenleibe, wo er ißt und vor allem trinkt und dadurch Stärke gewinnt). Der Räuber fällt zu Boden, Ilja wirft ihm eine Schlinge um den Hals und führt ihn an seinem Steigbügel nach Kiew, wo ihn Fürst Wladimir mit je einer Schale Wein, Met, Bier dazu bringt, doppelt so stark zu pfeifen, zu zischen, zu heulen wie Ilja ihm erlaubt hat, bis Ilja ihn in die Luft schleudert, so daß er zerspringt. Ein merkwürdiges altes Gegenstück zum Kerne dieser Überlieferung hat das Śat. Brāh. I, 6, 3, 1ff. (Hillebrandt I, 531): Twaštar hatte einen Sohn mit 3 Köpfen und 6 Augen. Dieser hatte 3 Mäuler. Weil er derart gestaltet war, war sein Name Allgestalt (Wiśwarūpa). Ein Mund diente ihm zum Sōma-Trinken, einer zum Surā-Trinken, einer für die übrige Nahrung. Indra haßte ihn und schlug seine Köpfe ab. Aus dem, mit dem er Sōma trank, entstand das Haselhuhn; deshalb ist es rotbraun, weil König Sōma rotbraun ist. Aus dem, mit dem er Surā trank, entstand ein Sperling; deshalb spricht dieser wie ein Betörter, weil, wer Surā getrunken hat, wie ein Betörter spricht [1]). Aus dem, der ihm für die übrige

[1]) Vgl. die 3 Stufen der Trunkenheit in den Sagen vom Weinstocke Mitra, Sp. 54 und die 3 Verwandlungen beim Trunke aus der Fuß-Spur (Soma entquillt der Fuß-Stapfe der Kuh) in den verschiedenen Spielformen des Märchens von Brüderchen und Schwesterchen, KHM. Nr. 11.

Digitized by Google

Nahrung diente, entstand ein Rephuhn; deshalb ist es ganz buntfarbig[1]) Auch das ist eine Lehre von den 3 „Hähnen" (s. o.), denen in der Edda die 3 Reiche (Jǫtunheimar, Āsgarðr, Helheim), bei 9Nachtigall die Tiere der 3 Reiche (Vogel, Schlange, Wolf) entsprechen. Solovei = Nachtigall erinnert uns auch daran, daß im Namen 'Nachtigall' selbst eine Andeutung auf das herbei Singen der Nacht liegen dürfte. Die 'Hähne' können eben alle möglichen Vögel sein, und die Lehre von den 3 Hähnen, d. h. singenden Vögeln, die den Zeitlauf künden, ist sicher älter als die Verbreitung des Haushahnes von Vorderasien her nach Europa.

Der hier ausgebreitete mythenhältige Stoff (1—7) zu den 3 Trünken des Helden vor dem Drachenkampfe reicht von den Weden bis zur Edda, von den alten Hellenen bis zu den russischen Bylinen; Märchen, Helden- und Götter-sage drücken immer wieder dieselbe Vorstellung aus. Ja sie ist in den Märchen beinahe am ausführlichsten erhalten; hier werden die Vorrichtungen oder Gestalten, an denen der Lauf der Zeit hängt, genau geschildert. Man sieht, wie die Zeitrechnung im Mittelpunkte der Erzählung steht und ihren Aufbau mit bestimmt. Kaum an einem anderen Stoffe wird man wieder so deutlich sehen können, wie der Mythos nichts Anderes ist als eine Geschichte von den Schicksalen des Kalendergestirnes, gewonnen aus den als selbständige Wesen aufgefaßten Gestalten des Mondes, deren Schicksale, Gegnerschaften und wechselseitige Beziehungen eben durch den Ablauf dieser Gestalten, durch den himmlischen Vorgang selbst, bestimmt sind. Alle Mythen sind, wo ihre ur-sprünglicheren Formen sich noch darstellen lassen, Quellen für den Kalender, aber strittige, da man natürlich nicht damit anfangen darf, sie auf den Kalender zu deuten. Hier liegen die Dinge aber anders: die drei Trünke sind uns als Kalendervorstellung in Indien ganz unabhängig vom Mythos überliefert und wir drangen in dessen innerstes Wesen von hier aus an einem sicheren Leitfaden vor.

---

[1]) Rūpam heißt auch Farbe; Wiśwarūpa könnte daher auch heißen: der alle Farben in sich vereint, der Bunte. Wie viele Farben gab es nun? Der Vogel Häfträng ('Siebenfarb', np. räng 'Farbe'; vgl. Mitra Sp. 327 und im Awesta Hapto-ringa 'mit 7 Merkmalen (ringa[?] = ai. lingam), das Siebengestirn', Gegner des 10facher Verwandlung fähigen Wṛθraghnā) läßt auf einen früheren 'Neunfarb' schließen, und wer 9 oder 7 Farben hat (wie der Regen-bogen), hat alle Farben. Aber auch hier unterschied man nach anderer Auffassung nur 3 Farben und allenfalls noch eine 4te, die bunte; vgl. die 3farbige, der Brombeere verglichene Kuh des Minos und das Rätsel von der Beere in meinen Rätseln aus dem hell. Kultur-kreise II, 4f. und Real-Encykl. I A, Sp. 98. Bei U. Jahn, Volksmärchen aus Pommern, S. 76 hat der 'bunte Junge' Hans Wunderlich (bei Ph. Hoffmeister, hessische Volks-dichtung, Marburg 1869 heißt er 'Allerhandfleck'; vgl. Bolte-Polívka II, 236$_2$ und bei Haltrich, S. 48 den Federnkönig) Federn und Haare, schwarz und weiß, gries und grau, rot und grün, gelb und blau, weil seine Mutter durch 3 Blutstropfen von jedem Tiere (richtiger: je einen von jedem Tiere der 3 Reiche) schwanger geworden ist. Man denke auch an Allerleirauh und die Formel: so weiß wie Schnee (so grün wie Klee), so rot wie Blut, so schwarz wie Ebenholz.

Digitized by Google

h) Die Mütter, Hüter, Ströme.

Eine Art Rätsel von der 9nächtigen Woche ergibt sich aus ṚW IX, 86, 36:

°sapta swasārō abhi mātarah śiśum
nawam jajnānam jēnjaṃ wipaścitam.

Hillebr I, 364 übersetzt: 7 Schwestern sind als Mütter um das Junge/neu Geborene, edle, weise[1]) Hier ist schwer zu verkennen, daß das sapta ein Wortspiel verderbt, das ursprünglich dagestanden haben muß, nämlich nawa und nawam, beide am Anfange der Verse:

*Neun Schwestern sind als Mütter um das Junge;
neu ward's geboren, edler Abkunft, weise.

Auch das deutsche Rätsel von der Woche (s. u.) redet von 9 Schwestern als Müttern und ihrem gemeinsamen Kinde, und der Gott mit den 9 Müttern oder Ammen ist mehrfach zu belegen. Heißt es dann ṚW IX, 70, 1: 3 × 7 Kühe molken ihm wirkliche āśir (Milch) im alten Himmel, so muß auch hier sapta für altes nawa nachträglich und äußerlich eingesetzt sein, wie auch die 3 × 7 Namen der in den Weden viel besungenen himmlischen Kuh (ṚW VII, 87, 4) 3 × 9 Namen sein müssen[2]). Denn im Hause des Mondes kennt man den geheimen Namen der Kuh (ṚW I, 84, 15), und zu den Häusern des Mondes muß man daher auch gehen, wenn man über die 3 × 7 Namen den richtigen Aufschluß erhalten will; dieser „Häuser" sind eben 3 × 9 = 27 (s. u.). Wir besitzen auch nirgends eine Andeutung, daß man je in Indien oder gar zu wedischer Zeit, den Monat in 3 × 7 + 9 Nächte oder Tage zerlegt, also eine Zuschlagfrist von „neun" gekannt oder die 3 ersten 7tägigen Wochen eines 28tägigen Monates zu einer besonderen Einheit zusammen gefaßt hätte. Und das wirft dann ein völlig neues Licht auf die zahlreichen 3 × 7 in den Weden, welche sich dadurch als mittelbare Belege für eben so viele alte 3 × 9 heraus stellen.

In einigen Fällen ist die 3 × 9 auch noch unmittelbar erhalten geblieben, und einer davon ist geeignet, den Ersatz alter 9 durch junge 7 neuerlich zu bestättigen. Wāj. Saṃh. IX, 7 belegt uns 27, d. h. 3 × 9 Gandharwen. Daneben ist die kanonische Zahl Soma hütender Gandharwen nach dem Jajur-Wēda 7; sogar ihre Namen werden genannt: Swāna, Bhrāja, Aṇghāris, Bambhāris, Hasta, Suhasta, Kṛśānus (L. v. Schroeder, Herakles und Indra, S. 45). Das ist keine bloße Verkürzung der 27 auf 7, sondern ein Drittel der vollen Reihe in junger Aufmachung. Der Dichter des hesiodischen Schildes 178ff. nennt 9 Lapithen (Kaineus, Druas, Peirithoos, Hopleus, Exadios, Phaleros, Prolochos, Mopsos, Theseus) im Kampfe mit 9 Kentauren (Petraios, Asbolos, Arktos, Oureios, Mimas, die 2 Söhne des Peukeus, Perimedes, Drualos). Brachte man es auch später selbst bis zu 56 (8 × 7) Kentauren

[1]) Weitere Stellen über die 7 (urspr. 9) Mütter sind RW III, 1, 4 u. 6; I, 141, 2.
[2]) Sie hat auch 3 × 7 Spuren; z. B. RW I, 72, 6.

Digitized by Google

und 18 (2×9) Lapithen, so hat doch die Gegenüberstellung zweier Neunheiten von Gegnern beim hesiodischen Dichter vollen Anspruch, als ursprünglich zu gelten. Nicht nur lassen sich zahlreiche andere Neunheiten zum Vergleiche anführen (s. Ges. d. Zahlenversch. 111_1), sondern auch Kämpfe zwischen solch gegensätzlichen Neunheiten, wie jener der 9 Pieriden mit den 9 Emathiden. Es müssen also, nach dem hellenischen Belege für die 9 das Weinfaß hütenden Kentauren auch in Indien 9 den Soma hütende Gandharwen gewesen sein. Das ist dann der 3te Teil der Gesammtzahl 27.

Umgeben 9 Schwestern als Mütter das Kind (vgl. S. 84 f. das deutsche Rätsel von der Woche) oder melken ihm 3×9 Kühe Milch (vgl. S. 76 das keltische Lied vom Kessel und den Kühen), so ist der Inhalt des Kessels, die Milch der „Mütter", natürlich nichts Anderes als wieder Soma. Daher sind die 9 oder 3×9 Soma hütenden Gandharwen im Wesen dieselben Gestalten, wie um das Zeuskind nicht bloß die Koureten sondern auch die Moiren, nicht nur männliche sondern auch weibliche Gottheiten tanzen, es schirmen und hegen. Fließt aber der Kessel über, dann ergießen sich die Ströme, und daher gehört auch die wedische Lehre von den 3×9 Strömen zu den Kalender-Zeugnissen. Zwar sind jetzt immer 3×7 Ströme überliefert[1]); aber daß es 3×9 sein müssen, das sieht man von Iran her. Nach Bundahišn XX gehen von der Harā brzati, dem ragenden Berge in Mitten oder am Nordrande der Binnenwelt, zwei Hauptströme nach Osten und Westen aus und außerdem $18 = 2 \times 9$ Nebenflüsse; es fehlen also die Flüsse des Südens. Später werden dann außer den beiden Hauptströmen 26 Flüsse angeführt und in XXI sind von angeblich 17 Wasserarten nur 14 genannt, die sich bei genauerer Betrachtung auf 9 (oder 10) verkürzen. Außerdem werden 3 geistige Wasser erwähnt, deren eines dem obigen Hauptstrome Arg entspringt, so daß im Ganzen 3 solcher Hauptströme gewesen sein dürften. Die Trümmer der iranischen Lehre von den Strömen weisen also auf ursprüngliche $3 \times 9 + 3$ Ströme hin, und den 3×9 iranischen Strömen entsprechen dann die 3×7 indischen, die nach den bisher behandelten Belegstellen zu schließen, ehdem auch 3×9 gewesen sein müssen. Und diese Ergebnisse bedeuten mehr als die Wiederherstellung einiger Fälle des Gebrauches alter 9 oder 3×9 in Indien; es handelt sich um allgemein gültige Gesetze (Gesetze der Zahlenverschiebung, S. 103), und bei den Strömen um die Beziehung zu den himmlischen Strömen, welche mit der Lehre von den Mondhäusern eben so innig zusammen hangen, wie die Milchströme (oder Strahlen) aus den Eutern der Kühe, deren Namen man im Hause des Mondes kennt. Einer dieser Ströme, der wichtigste, ist die Saraswatī, und diese spielt in der Leidensgeschichte des Mondes und seiner Gattinnen eine so wichtige Rolle, daß wir auf die indischen Überlieferungen zu den Mondhäusern eingehen müssen, um sie zu besprechen.

---

[1]) Z. B. RW X, 64, 8; X, 75, 1. Vgl. VI, 61, 12.

Digitized by Google

i) Die Mondhäuser.

Nakšatrija bedeutet geradezu 27fach, und die Texte, welche 27 Nakšatras anführen, sind alle unzweifelhaft älter als jene, welche bereits deren 28 erwähnen (Weber, Ind. Studd. IX, 445). Die Meinung Ginzels (I, 317f.), das Wort nakšatram habe ursprünglich bloß „Stern" oder „Schutz (Schützer) der Sterne" bedeutet, stützt sich auf eine wenig einleuchtende Etymologie und den Gebrauch an einigen, eben deshalb offenbar jüngeren Stellen, in denen die Bedeutung des Wortes schon arg verschliffen ist. Sind aber die Mondhäuser sammt den an ihnen haftenden Vorstellungen von den Indern aus dem Westen entlehnt, dann trifft wohl Georg Hüsings Versuch (Iran. Überl. S. 21), den Namen aus dem Iranischen (unter Benutzung des mundartlichen Wechsels von m und n) zu erklären, offenbar das Richtige. Danach ist nakšatram ein ursprüngliches *māh-hšaθram, bzw. zusammen gezogen und mit Verkürzung des ersten Vokales ein *mahšaθram, aus dem der Inder, wenn es ihm mundartlich bereits als *nahšaθram entgegen trat, seinen mās nicht mehr heraus erkennen konnte. Handelt es sich hier in der Tat um die 27 Herrscherssitze des Mondes (um die Burgen des Jama), dann rückt die formelhafte Wendung der russischen Bylinen von dem Aufenthalte hinter 3×9 Ländern im 30ten Reiche (s. u.) in ein neues Licht und ist ihrerseits selbst geeignet, Hüsings Auffassung von den Nakšatra's als „Herrscherssitze des Mondes" erheblich zu stützen. In jedem der Sitze hat der Mond natürlich auch sein Haus, und in jedem der Häuser seine Gemahlin; daher auch die Verkörperung der Mondhäuser durch die Frauen des Mondes, an dessen Stelle auch die in sein Reich Eingegangenen treten können. So sagt das Śat. Brāh. VI, 5, 4, 8: Die Mondhäuser sind die Frauen. Welche Menschen tugendhaft zur Himmelswelt eingehen, denen gehören diese Lichtgestalten. Zum Vergleiche drängen sich die $27 = 3 \times 9$ Walküren auf (Edda S. 156, Gering), denen in Indien als männliche Seitenstücke die 27 Gandharwen (vgl. Hillebr. I 447) entsprechen. Ein Drittel — vgl. oben das Drittel der 27 Gandharwen — von den 27 Frauen sind die 7 Frauen des Bahram-Gōr, auf den die Erzählung vom Gotte Bahram (Vṛθraghnā) übertragen ist. Der 14. Jašt führt seine $9+1$ Erscheinungsformen auf (über diese Reihe s. u. S. 51), denen auch $9+1$ Erscheinungsformen seiner Frau oder 9 Frauen entsprechen müssen (vgl. G. Hüsing, Mitra Sp. 320 und 323). Daß Jama zahlreiche Frauen gehabt habe, wird mittelbar[1]) belegt durch die Vielweiberei des Šalomo, auf den in der späteren, arabischen und jüdischen Legende die wesentlichen Züge der iranischen Sage von Jama übertragen wurden. Die Erzählung von Sōma

[1]) Unmittelbar vielleicht auch durch Bundahišn XXIII, wo Jama, als das Hwarnah (Herrscherglanz) von ihm gewichen ist, mit einer Parikā die Affen und Bären zeugt und andere schädliche Tierarten; entsprechend handelt Jamī. Das Gleiche ist von Adam und Hawā überliefert, wo jedes von ihnen mit einer Reihe Dämonen verkehrt. Vgl. auch die Flucht des Ātman bei Deußen, I, 2, S. 179.

Digitized by Google

(Mond), dem Gemahle der Töchter des Prajāpatis, der von allen seinen Frauen nur der Rōhinī beiwohnte und dafür mit Auszehrung bestraft und durch das Bad in der heiligen Flut des Saraswatī (welche der Kommentar zu VII, 95ff. geradezu als Mond-„Phase" erklärt) wieder heil wurde (Taitt. Saṃh. II, 3, 5, 1ff.), hat daher Hillebrandt (I, 506f.) mit Rechte zusammen gebracht mit Jama (Mond), dem der Herrscherglanz in Folge der Lüge oder des „Fleisch Essens" entschwand. Auch in der indischen Fassung sind „Lüge" und fleischlicher Genuß nahe mit einander verknüpft, da Sōma erst dann bestraft wird, als er, entgegen seinem Versprechen, doch neuerlich nur der Rōhinī beiwohnt.

Wer ist nun im ṚW Rōhinī? VIII, 82, 13 ist sie die rote Kuh zwischen der schwarzen und gescheckten; sie ist also eine der 3 Kühe. Auf Ušās bezieht Ludwig IV, 245 den Vers ṚW VIII, 101, 13f.:

die niedrige, die strahlende,
rot an Gestalt geschaffene,
farbig gebildet sah man sie
in Mitten zehner Arme dort.
Vorbei sind drei der Kühe schon,
dem Strahle zu die vierte schwand,
nahm hoch in Weltraums Mitten Platz:
Pāwamāna (Sōma) ging in die Grünen (die Pflanzen) ein.

Diese Rōhinī ist also eine Uš̄ās, wie ja auch die Rātrī des neuen Jahres AthW III, 10 die 'Kuh des Jama' ist. Sonst tritt Iḍā als Tochter des Manus, wie Ušās als solche des Prajāpatis auf; Iḍā und Iḷā ist nur der andre Name für Rōhinī. In ṚW I, 188, 7f. sind als die Ušāsas genannt: Bhāratī, Iḷā, Saraswatī, in II, 3, 8 heißt es ausführlicher:

Saraswatī verwirklicht, was wir denken,
Iḷā, die Göttin, Bhāratī allsiegend.
III 4, 8: Bhāratī mit den Bhāratis eines Sinnes,
Iḷā mit den Göttinnen, mit den Menschen Agnis,
Saraswatī mit den Saraswatis —
herzu sollen die drei Göttinnen auf diese Opferstreu sich setzen.
V 5, 8: Iḷā, Saraswatī, Mahī, die drei Göttinnen
sollen sich zum Heile ohne Streit auf dies barhis setzen.
IX 5, 8: Bhāratī, Saraswatī, Iḷā, Mahī — die drei schönen Göttinnen.
X 110, 8: Es eile Bhāratī zu unsrem Opfer,
Iḷā in Menschenweise denken machend,
die drei Göttinnen auf die bequeme Opferstreu,
Saraswatī, die werkkundigen, sollen sich setzen.

Daraus ergibt sich die feste, nur in II, 3, 8 mißglückte, Reihenfolge: Bhāratī, Iḷā, Saraswatī, die 3 schönen Göttinnen (IX, 5, 8), die auch werkkundig sind — und Mahī, die eben nicht schön ist, als die 4te hinzu tritt und wohl gerne Streit anzettelt (V, 5, 8). Hier haben wir eine Reihe, die uns zeigen kann, wie die Töchter des Prajāpatis und Gattinnen des Sōma ursprünglich geartet waren. Es sind stark abgeblaßte Gestalten, aber doch noch hinreichend deutliche.

Digitized by Google

k) Rākā, Anumati, Kuhū, Sinīwālī.

Eine Reihe wedischer Gottheiten, die als wichtiges Gegenstück zu den Gattinnen des Prajāpatis und den 3 Uśāsas in Betracht kömmt, führt Ginzel I, 311 an: Rākā (zunehmender Mond), Anumati (Vollmond), Kuhū (abnehmender Mond), Sinīwālī (Neumond). Das Jajñaparibhāšāsūtram (Zeitschr. d. deutschen morgenländ. Gesellschaft IX) sieht in Rākā-Kuhū Voll- und Neumond (pāurṇamasī-amāwāsjā), in Anumati-Sinīwālī den Mond in der Nacht vor Voll- und Neumond (Ludwig III, 189). Schwerlich haben alle vier ursprünglich und so zusammen gehört, wie es die spätere Überlieferung will. Denn Kuhū kömmt nicht im ṚW sondern erst AthW VII, 46—48 zwischen Sinīwālī und Rākā vor, und Anumati gehört im ṚW gar nicht in diese Reihe. Sie mögen auch ruhig zu anderen Mondlaunen gehören, als jetzt da und dort überliefert ist — aber Hillebrandt III, 410 zweifelte doch sehr zu Unrecht, daß Mondgöttinnen vorliegen, und da ich sehe, daß auch Ludwig III, 189 der Sache weiter keine Beachtung geschenkt hat, obgleich er IV, 243 sich an die Parken und Moiren erinnert sah, muß ich auf diese wichtigen Gestalten so ausführlich eingehen, wie sie es verdienen. Die entscheidenden Stellen sind:

II 32, 4 Rākā, die Vielgepriesne, rufe ich mit Preis,
die Selige erhöre uns, merke auf uns.
Mit unbrechbarer Nadel nähe sie das Werk,
gebe den Helden, dessen Anteil hundertfach.
5 O Rākā, all dein schönes Wohlwollen in dir,
womit dem Spender du verleihst das Gute,
mit diesem nahe du uns heute wohlgesinnt,
schenk' uns, Selige, tausendfache Nahrung.
6 Sinīwālī, mit breitem Zopf,
die Schwester du der Göttinnen,
genieße diesen Opferguß,
weis uns, o Göttin, Kinder zu.
7 Gutarmig ist sie, gutfingrig,
gut im Gebären, kinderreich;
so bring' ihr da den Opferguß,
Sinīwālī, der Hausherrin.
8 Die Gungū, die Sinīwālī,
die Rākā, die Saraswatī,
Indrānī ruf' zu Hülfe ich,
Warunānī zum Wohlergehn.
X 186, 1 Wiśnus bilde den Mutterleib,
es forme Twaštar die Gestalt,
hinzu gieße Prajāpatis,
Dhātar lege den Keim hinein.
2 Es gebe Keim Sinīwālī,
es gebe Keim Saraswatī,
es mögen, Lotoskranz-geziert,
die Aświnau den Keim verleihn.

Digitized by Google

3 Den Keim, den sie, die Aświnau,
mit goldnem Reibholze erbohrn,
den rufen wir, auf daß du dann
im zehnten Monate gebierst.

V 43, 12 Dem Hause freund, werktätig sind, handfertig
des Stieres Fraun, die Ströme, glanzgeschaffen:
Saraswatī und Br̥haddēwā, Rākā,
die Schönen sollen Liebes uns erweisen.

Von diesen Stellen sind in II, 32 die Verse 4, 5 einander ähnlich, 6—8 wieder anders gebaut, und es scheint, als wären 4, 5 Ersatz für zwei Verse vom selben Baue wie 6—8, und als hätten auch der Gungū und Saraswatī je zwei solche Verse gebürt. Indrānī und Warunānī kommen nur noch ein Mal zusammen vor (RW I, 22, 12), ohne daß wir Genaueres über sie erführen. Aber in dem Wr̥šākapis-Tanze RW X, 86 schildert Vers 8 die Indrānī als 'gutarmig, gutfingrig, breitzopfig, breithüftig'. Diese Beiwörter kommen im RW sonst nicht vor, und ihre Häufung auf Indrānī zeigt, daß sie bloße Doppelung der Sinīwālī ist, die gewiß ebenso wie sie nicht bloß als leichtgebärend sondern auch als breithüftig galt. Es sind ausgesprochene Nornen-Eigenschaften, die an Rākā-Sinīwālī hervor treten: vor allem die Handfertigkeit. Rākā näht, und das Werk, das sie schafft, ist der Mann, dessen Anteil sie bestimmt; auch Sinīwālī ist 'gutfingrig', wie die Frauen des Stieres RW V, 43, 12 'handfertig', mit geschickter Hand begabt, sind. Die breite Haarflechte der Sinīwālī erinnert an das Haarflechten in den alemannischen Mareien-Sprüchen, die Rochholtz, Alemannisches Kinderlied, S. 139ff. behandelt hat. Die Mareien (Märgen) sind die Nornen, und eine von ihnen sucht das günstig angesponnene Geschick ins Mißgeschick zu wenden, indem sie 'wiede draiht' oder 'chrîde (Zank) schnätzelt' — schnatzen heißt (die Haare) flechten—, oder den langen Faden bricht. In Sachsen-Koburg läßt man auf abgeärnteten Flachsfeldern einen Büschel für die Holzfräulein stehen, flicht ihn in einen Zopf und spricht dazu:

Holzfräule, <Holzfräule>,
da flecht' ich dir ain Zöpfle [1])
so lang als wie ain Weiden,
so klor als wie ain Seiden.

(Panzer, Bayer. Sagen II, 161). Mit diesem Brauche suchen die Mädchen den Einfluß eines ungünstigen Holzfräuleins zu mildern, so lang sie noch keinen Bräutigam haben. Auch das breite Gesäß kömmt bei den 'drei Spinnerinnen' (KHM. Nr. 14) vor, freilich nicht als bestrickende sondern als abschreckende Eigenschaft: daher ihre Namen Breitfuß, Breitgesäß, Breitdaumen (eine Zusammenstellung bei Bolte-Polívka). In RW X, 186 sind die 4 Götter, welche das Kind bilden, mit den 3 Asen zu vergleichen, welche die Menschen beleben, und es söllten ihnen wohl 4 Göttinnen entsprechen, deren aber nur

[1]) Bei Panzer, ebd. II, 551 reimt darauf: an dein nackets vötzle. Das alte Reimwort war natürlich: Köpfle.

Digitized by Google

2 genannt werden, da die Nothelfer hinzu treten. Es handelt sich um eine Anrufung der Geburtsgötter und Geburtsgöttinnen. In RW V, 43, 12 ist Bṛhaddēwā mit Saraswatī verbunden, wird also wohl für Sinīwālī stehen (vgl. X, 186, 2); der Name erinnert an die iranische Ṛtiš wōhwi jā bṛzati (Über ihren Mythos s. W. Schultz, Die Flucht der Ṛtiš, Mitra Sp. 104ff. Wir hätten also: Bṛhaddēwā (Ṛtiš) = Sinīwālī einerseits und Saraswatī (= Anumati) andrerseits, wozu als Erweiterungen der Saraswatī auf die 3 Zahl noch Gungū (vgl. Kuhū) und Rākā in Betracht kommen. Die Dreiheit Gungū, Rākā, Saraswatī entspricht dann der im vorigen Abschnitte besprochenen Dreiheit Bhāratī, Iḷā, Saraswatī; sie wären Darlegungen der Indrānī, und Sinīwālī-Mahī solche der Warunānī. Andrerseits ist Sinīwālī mit dem breiten Zopfe schön und führt die Beiwörter der Indrānī, während Saraswatī an die Stelle des entschwindenden, kranken Mondes gehört. Solcher Gegensinn der Gestalten ist nichts Ungewöhnliches, und die Überlieferung ist oft durch ihn verwirrt, wo man ihn nicht mehr versteht. oder, absichtlich verdunkelnd, nicht ausdrückt: aus der Schönen wird ja wirklich im Laufe der Zeit die Häßliche, und zwar jeden Mond neuerlich; die gegensätzlichen Gestalten sind im Grunde ein einziges, stets wechselndes Wesen.

l) Die Gestalten des Mondes.

Wir versuchen, zusammen zu fassen: Rātrī, selbst auch Uṣās genannt, die dunkle, beziehen wir zu den Manen, zum Väterwege, dem der lichte Götterweg als die andre Uṣās gegenüber stehen kann (uṣasā; uṣasānakta), was eine Zweiheit gegensätzlicher Gestalten als Herrinnen des Zeitlaufes ergibt, wie wir auch in Hellas gelegentlich 2 Horen (Pausanias VIII, 31, 3; III, 18, 10), 2 Charites (Alkman Fr. 105 bei Paus. III, 18, 6; vgl. IX, 35, 1) oder 2 Mörser stoßende Moiren (vgl. Ges. d. Zahlenversch. S. 121), und in der Edda 2 gegensätzliche Mahlmägde des Frōði finden. Aber so wie der Väterweg eigentlich selbst aus den 3 schwarzen Nächten besteht, hat auch der längere Götterweg 3 Teile, die als selbständige Gestalten gefaßt und der dunklen Vertreterin des Väterweges gegenüber gestellt werden. Das sind die 3 Uschasen, die den 3 Horen entsprechen. Umgekehrt ergeben die 3 schwarzen Nächte dunkle Gestalten, und es ist klar, daß die Überlieferungen in der Auffassung der Dreiheiten schwanken müssen; daraus verstehen wir die 3 orphischen Nächte oder daß die Koljadas der Slawen 3 weibliche Schwäne oder Raben (auch im deutschen Märchen bei Grimm, KHM. Nr. 5) sind. Gehen aber von den rund 30 Nächten des Mondes schon 3 dunkle ab, dann bleiben für den Götterweg 27, d. h. 3×9 übrig, und so begreifen wir das herein Wirken der 9 in unseren Stoff, wie es sich in den 9 Ammen, Müttern, Moiren usw. ausspricht. Es müssen aber vor allem auch $1+3$ Gestalten vorkommen, der Väterweg dem 3gliedrigen Götterwege entgegen gesetzt worden sein, also Rātrī den 3 Uṣasas, ihren Schwestern, wie auch Hellas 4 Charites kennt, deren 3 erste

Digitized by Google

Namen mit εν- zusammen gesetzt sind, während der der 4ten solch gutes Einschlages entbehrt (Abel, Orphica Fr. 120). Ähnlich begegnen wir auf deutschem Boden 3 + 1 Mareien (Märgen, Marjen), deren letzte die unheilvolle, finstere, den anderen eigentlich feindliche ist. Das ganze scheinbare Wirrsal geht auf, und als Kern des Wesens dieser Gestalten erkennen wir den Mond, an dem ihr Leuchten und ihre Dunkelheit, ihre Beziehung zur Zeitrechnung und die an ihnen haftenden Zahlen ersichtlich werden.

2. Die Iranier.

Für den Anfang der Zählung des bürgerlichen Tages bei den Persern führt Ginzel I, 287 den Bundahišn XXV, 2 an: Es ist notwendig, immer zuerst den Tag zu zählen und dann die Nacht, weil zuerst der Tag weggeht und dann die Nacht heran kömmt. Allein der Bundahišn gibt sich hierin, wie auch in anderen Fragen, als fremden, nichtarischen Einflüssen unterworfen zu erkennen, und Ginzel wäre durch ihn nicht irre geleitet worden, wenn er die älteren und besseren, einheimischen Zeugnisse gekannt hätte. In der Bagistān-Inschrift I, 7 lesen wir in der Nacht oder am Tage, die Nacht wird also zuerst genannt. Den Ausdruck tarasča hšapanom in Widewdāt XVIII, 5. 6 pflegt man „den ganzen Tag" zu übersetzen; er heißt aber „während der Nacht", d. h. alle Nächte des Lebens hindurch, das ganze, aus lauter Nächten bestehende Leben lang. Das Awesta rechnet Fristen meistens nach Nächten; ich erwähne nur die bedeutungsvollen ersten 3 Nächte nach dem Tode, die dem Hadōḫt-Nask zu Grunde liegen und im mittelpersischen Schrifttume (s. Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, unter hšapan Anm. 2) solch große Rolle spielen. Selbst noch im Rätsel des Firdousi wird die Nacht zuerst genannt:

Rätsel: Zwei edle Rosse sah ich, schnell von Lauf,
das eine schwarz, wie eines Pechmeers Welle,
das andre leuchtend in krystallner Helle.
Mit hurtigem Laufen immer eilen sie,
ein Roß jedoch erreicht das andre nie.
Lösung: Ich nenne diese Renner Nacht und Tag,
dran man des Himmels Kreislauf messen mag.
Schnell laufend, so wie Rehe vor den Hunden,
hat einer nie den andern überwunden.

Der Abschnitt b des Artikels hšapan und Abschnitt 2 des Artikels hšapar in Chr. Bartholomaes Altiranischem Wörterbuche 549, in dem, gestützt auf O. Schraders Reallexicon 845 auch die Bedeutung „Tag" angegeben wird, bedürfte also sorgfältiger Überprüfung. Zahlreiche Awestastellen, an denen die Nacht hinter dem Tage angegeben wird, sind metrisch nicht einwandfrei, oder weil nicht metrisch, auch ganz jung.

Die übrigen Belege für die alte iranische Zeitrechnung sind zwar recht reichlich und stehen an Werte für die Mythenforschung und Beweiskraft für den arischen Kalender z. T. an allererster Stelle, machen aber ihre Angaben

Digitized by Google

ausnahmslos in mythischer Einkleidung. Wenn auch diese, wie sich zeigen wird, an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig läßt, ist es doch wohl nötig, den aus solchen Überlieferungen folgenden Einsichten Raum zu schaffen, indem wir vorerst die spärlichen Angaben über die spätere Kalender-Einteilung der Parsen betrachten.

Der 7. (vom Monde handelnde) Jašt des Awesta enthält in V. 4 die metrisch unmögliche Zeile antarmōhāsča pṛnōmōhāsča wišaptaþāsča, aus der man eine Dreiteilung des Monates heraus lesen könnte, wenn nicht die beiden ersten ča und wišaptaþāsča offenbarer Zusatz wären, nach dessen Beseitigung eine metrisch brauchbare Verszeile übrig bleibt. Sie enthält dann antar-mah, womit Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch 134 treffend inter-lunium vergleicht, und pṛnō-mah, was sich dann der auch sonst in diesem Jašte vorherrschenden Gegenüberstellung von 15tägigem Wachsen und 15tägigem Schwinden des Mondes (V. 2) anschließt. Freilich wäre daneben möglich, daß pṛnō-mah (Vollmond) etwa nordischem ny, antar-mah nordischem nið (s. S. 79) entsprach und man vielleicht der Zeit des Lichtmondes die 3 dunklen Nächte gegenüber stellen wollte. Auf jeden Fall setzt der Māh-Jašt einen Monat voraus, dessen kalendarische Gliederung eben noch zu suchen ist; und der Ausdruck wišaptaþa wird bei ihr eine Rolle gespielt haben und deshalb im Texte nachgetragen worden sein. Die Pahlawi-Übersetzung sah wohl in V. 4 geradezu eine Dreiteilung und machte daher wišaptaþa zur dritten Fünferwoche; sie war also stark aufs Raten angewiesen. Auf diesem Wege muß auch die Angabe bei Spiegel in Zeitschr. d. deutschen morgenländ. Ges. XXXVIII, 434 zu Stande gekommen sein, die wišaptaþa ebenfalls zur dritten Pančak (Fünferwoche) macht, welche sie auf den 10.—15. ansetzt, während der Grosse Bundahišn sie auf den 20.—25. verlegt. Das erste ist Unsinn, weil dabei der Vollmond vor den 10. Monatstag käme; das letzte, weil die dritte Fünfheit bloß bis zum 15ten reichen kann. Fest zu halten aber ist, daß die erste Angabe den wišaptaþa am 10ten, die zweite am 20ten beginnen ließ, was darauf führt, daß er in Wirklichkeit mit beiden Tagen, und dann wohl auch mit dem 30ten, zu tun hatte. Denn in der beiden Quellen gemeinsamen Annahme, daß er (auch) zu einer dritten Woche gehöre, steckt wohl ebenfalls ein Sinn. Er hätte also den 10ten, 20ten, 30ten eines jeden Monates bezeichnet, und wir schließen dabei auf einen in 3 Dekaden zerlegten Monat, der später unter dem Einflusse der hamuštu (Fünferwoche) in zwei Halbmonate zu je 3 Fünfheiten zerlegt wurde, wodurch die eben beobachtete Unklarheit in die Rechnung kam. Diese Annahme werden wir später, was die Zerlegung des Monates in 3 Dekaden betrifft, durch ältere Zeugnisse vollauf bestättigt finden; der wišaptaþa, der Zwischensiebente, müßte aber dann ebenfalls (unter babilonischem Einflusse) an die Stelle eines Zwischenneunten getreten sein (G. Hüsing, Iran. Überl. 26), der er ja dann in Wahrheit als Zehnter jeder Dekade auch ist. Wie man sich aber den „Zwischensiebenten" dachte, zeigt uns eine

Digitized by Google

dritte Angabe (s. Bartholomae unter wišaptaṗa), daß er auf den 8ten und 23ten fiel, wonach man also die 2 Tage, die von den 4 je 7tägigen Wochen auf 30 Tage fehlten, hinter die erste und dritte Siebenerwoche aufteilte (7 + 1 + 7 + 7 + 1 | 7). Diese zwei Tage sind die Zuschlagfrist eines nach der 7 eingerichteten Monates, und wir dürfen aus diesem, durchaus nicht ursprünglich anmutenden Verfahren wohl den Schluß ableiten, daß es einer Aufteilung der 3 schwarzen Nächte des nach der 9 eingerichteten Monates auf die Neunerwochen nachgeahmt war, wodurch Hüsings Annahme eines ursprünglichen „Zwischenneunten" (*winawama) eine neuerliche Stütze erhält.

Die Gestalten einer Reihe von Nächten führt uns der 14. Jašt als Erscheinungsformen des Wṛṛaghnā vor: 1. Wind (in Gestalt eines Vogels), 2. Stier, 3. Roß, 4. Kameel, 5. Eber, 6. 15jähriger Jüngling, 7. Vogel, 8. Widder, 9. Bock, 10. Mann. Aber ob hier, wie Hüsing, Iran. Überl. 24, meinte, eine 9nächtige Woche (10. Mann: Zusatz?) zu Grunde liegt, ist zweifelhaft. J. Charpentier, Kl. Beitr. zur indo-iran. Mythologie, Uppsala 1911, S. 37ff., verglich die Awataren des Wišnus (s. Mitra Sp. 92f.). S. Röck macht mich dazu aufmerksam, daß auch die 11 Karanas und die 12 Tiere des iranisch-ostasiatischen Zwölfjahrekreises (vgl. Boll, Sphaera S. 339 u. 344) und schließlich sogar der mit der Dodekaoros verwandte Denar-Cyklus des Agrippa von Nettesheim (Röck, Or. Lit. Ztg. 1913, Sp. 356—362) hierher gehören. Diese Tierreihen gehen auf eine bestimmte Auswahl von Mondhäusern zurück, in denen der Mond während eines Jahres als Vollmond wieder kehrt. Da der Tageskreis stets dem Monatskreise und dieser dem Jahre kreise entspricht, dienen die Tiernamen solcher Reihen zur Bezeichnung von Stunden, Halbtagen (Nächten, Karanas), Volltagen, Monaten und Jahren. Sofern die Tiere auf Nächte bezogen sind, handelt es sich um die Reihe der 12 Nächte, der Zwölften, in denen die Monde des Jahres vorgebildet sind. Von den Zwölften in Iran wird unten (S. 201) noch die Rede sein; die Stelle des Awesta, an der sie gestanden haben müssen (13. Jašt, 49), redet jetzt scheinbar nur mehr von 10 Nächten des Hamaspaṃedaja-Festes, und ursprünglich stand statt der 12 am Ende des Jahres die 3 am Ende des Mondes. Die alte Reihe der Erscheinungsformen des Wṛṛaghnā, unter denen wir besonders auf Stier, Roß und Jüngling (Gestalten des Twaštrija, s. S. 56) hinweisen, ist uns sicher nicht erhalten und die Verse der Awesta-Stelle sind in Unordnung. Aber es fällt doch auf, daß 1 und 7 den Vogel, 6 und 10 den Menschen enthalten, daß also in der Gegend des 7ten und beim 9ten eine Doppelung eingefügt ist. Das scheinen doch Spuren des Zwischensiebenten und des Zwischenneunten. Doch wollen wir auf diese Erwägung, da die Reihe so schlecht erhalten ist, weniger geben als auf den nahe liegenden Vergleich mit der Reihe der 9 + 1 Vögel[1]) im deutschen Rätsel, welche ebenfalls auf 7 Vögel verkürzt vorkommt

[1]) Über solche Vogelreihen vgl. S. Röck in Memnon VI, 152f. und zum Rätsel von den Vögeln R. Petsch, Das deutsche Volksrätsel, Straßburg 1917, S. 41.

Digitized by Google

(Wossidlo, Mecklenburgische Volksüberlieferung I, 82, Nr. 170) und in älterer Fassung[1]) lautet:

Rat zehn Vögel, merk und faß es gut.	
Der erst hat nach des G'sellen Tod nicht Muth	?,
der ander hat keinen Magen,	Habicht,
dem dritten mangelt der Kragen,	Reiher,
der vierte hat keine Zungen,	Storch,
der fünfte säugt seine Jungen,	Fledermaus,
dem sechsten gebricht die Galle,	Taube,
der siebente übersingt sie alle,	Nachtigall,
der achte verkündigt die Zeit,	Hahn,
der neunte überfliegt sie weit,	Schwalbe,
der zehnte ist alt und weiß,	Krametsvogel,
weil er ißt dreijährige Speis.	

Die „Vögel" werden sehr verschieden angegeben, und an ihrer Stelle kommen auch, mit denselben widersprechenden Angaben ausgestattet, andere Tiere vor, wie der Fuchs. Auch hier ist der 10te Vogel ein Zwischenneunter, vor den übrigen ausgezeichnet durch seine Nahrung. Daß sich der Zwischenneunte von den 3 Zwischennächten (Epagomenen) „nähren" müßte, ist nicht zu bezweifeln. Auch die näheren Einzelheiten, die sich an das deutsche Rätsel knüpfen, haben ihr Gegenstück in Iran. Es kömmt auch auf die 7 verkürzt vor, wie dem Zwischenneunten ein Zwischensiebenter entspricht; aber die Gestalten des Wṛθraghnā enthalten Stier, Roß, Jüngling, also einen auf eine alte 3 zurück weisenden Kern, der sich mit den 3 Gestalten des Tištrija (Twaštrija), von denen später die Rede sein soll, vergleichen läßt, und das deutsche Rätsel kömmt ebenfalls auf 3 Vögel eingeschränkt vor (Rochholz 227):

S'ist e Vogel, de hät keis Bluet,	Biene.
en anderer ist, de hät kei Mueth,	Eule (?).
en dritter fügt si eige Bruet[2]).	Fledermaus.

Und diese Form zeigt uns auch, daß es keine Vögel sein müssen, daß es auch 3 „Männer" sein können, die aus einem gemeinsamen Hause schauen und den 3 Nornen entsprechen, so daß der Wechsel zwischen 3 (daneben auch oft 3 + 1 Vögel) und 9 + 1 an den zwischen den 3 Moiren und 9 Mousen und verwandte Erscheinungen erinnert. Wir können auch noch den wegelagernden Räuber 9 Nachtigall in den russischen Bylinen vergleichen (B. Stern, Wladimirs Tafelrunde, S. 12), der 3 verschiedene Stimmen hat (von 100 Vögeln, 100 Schlangen, 100 Wölfen) und 9 Junge, die zum Kampfe eine schwarze

[1]) Sutor, Chaos latin. Kaufbauren 1716, p. 784. Die Lösungen sind verwirrt. Der erste Vogel kann nicht die Turteltaube sein; die Taube ist aber sicher der sechste (ohne Galle), wo jetzt fälschlich die Eule steht. Statt Speckmaus war als fünfter Vogel die Fledermaus, statt Fledermaus als siebenter die Nachtigall einzusetzen. Die überwinternden Waldbeeren (3jährige Speise), von denen der Krammetsvogel sich nährt, stammen wohl vom Kwedholder, vom Lebensbaume (vgl. Bolte-Polivka I, 421).

[2]) Bei Rochholz S. 226 (falsch) sis eige Bluet.

Digitized by Google

Rüſtung anlegen mit Hauben wie Vogelköpfe und einem Rabenſchnabel, weshalb ſie auch Raben heißen. Sofort ſieht man ſich an den wegelagernden Räuber Kuknos erinnert, aber auch an Pituokamptes; denn 9Nachtigall hauſt hoch in 9 Eichenwipfeln und ſperrt den Wanderern von dort aus ſchon 30 Jahre den Weg. Der Held, der ihn bekämpft, beſpricht ſeinen Pfeil mit folgenden Worten: Flieg, mein gehärteter Pfeil, nicht auf die Erde, nicht in das Waſſer, flieg höher als der dicht wachſende Wald, tiefer als die wandernde Wolke (alſo in das 3te Reich, die Luft!), flieg dem Räuber Nachtigall in das warme Neſt, triff ſein verwegenes Haupt, fall ihm gerade in das rechte Auge, verwunde ſein ſtürmiſches Herz. Dann folgt der Kampf mit den 9 Söhnen, welche mythologiſch den 9 Kindern der Paḫwanā (Hüſ. 158; vgl. Mitra Sp. 241f.) entſprechen. Neunnachtigall iſt alſo der 10te Gegner, und wir werden ſeinen Sitz zwiſchen 9 Eichenwipfeln beſonders zu beachten haben; denn der Vogel zwiſchen 9 Zweigen, im Wipfel, iſt auch Gegenſtand des chronologiſchen Rätſels. E. Härtel, Jahresber. d. ſchleſ. Geſ. f. vaterl. Kultur, philol. Abt. Breslau 1914, S. 18 verzeichnet aus den litauiſchen Dainos folgendes Liedchen:

O Eiche, du rauſcheäſtige,
rauſcheſt früh und abends,
bis 9 Äſte du getrieben
und dieſen 10ten Wipfel.
Alle 9 hat der Wind gebrochen,
doch, o Gott, laß nur den Wipfel ſtehen,
daß das Täubchen drin einen Platz finde,
morgens, abends da zu girren.

In verwandten Liedchen ſteht an Stelle des Täubchens auch der Kuckuck. F. Löwenthal, Stud. zum germaniſchen Rätſel (Heidelberg 1914) hat nun S. 55 an Hand eines verwandten däniſchen und ſchwediſchen Rätſels zu dem Rätſel des Reinmar von Zweter (Nr. 187) vom Jahre:

ich sach ûf einem wagen zwô unt vünfzige vrouwen var;
die heten alle ein swester: die vindet man bî swelcher so man wil uſw.

nachgewieſen, daß dieſe eine Schweſter der Sonntag iſt, und ſich auf Bielenſtein, Nr. 386 berufen: eine große, lange Fichte in 6 Stücken, im Wipfel ein Storch (vgl. Nr. 387—389), und auf Nr. 390: 6 goldene Blättchen, ein heiliges Kreuz oben drauf. Die 6 Stücke oder 6 Blättchen entſprechen genau den 9 Äſten, und der Wipfel mit dem Vogel darin iſt auch noch erhalten, ſammt der ausdrücklichen Angabe, daß es ſich um die Woche handelt; nur iſt an Stelle der 10tägigen die 7tägige Woche getreten und der Schalttag von ihr abgezogen worden, damit es ſtimmte. Dabei entſpricht der 10te Tag dem Sonntage, wie die in den Dainos vorkommende Wendung (E. Härtel, S. 20) belegt: 9 Tage lang, dieſen 10ten Sonntag. Der 10te Tag galt eben als Feſttag: 9 Tage hat der Brautwerber gehungert, am 10ten kann er nicht mehr widerſtehen, ißt, was Platz hat, und füllt ſich noch überdies ſeine 9fach gerollte (auf eine Woche

Digitized by Google

berechnete) Tasche voll (ebenda S. 25). Das Ergebnis dieser vergleichenden Untersuchung ist also, daß der *winawama, der Zwischenneunte, in der lettischen, russischen, vielleicht auch hellenischen (Kuknos-Pituokamptes) und deutschen Überlieferung, im Rätsel und Mythos, als Vogel auftritt. Er wäre also eigentlich ein *wajuš nawama, und das würde dann auch dazu führen, daß er ursprünglich wohl gar nichts mit der Schaltung zu tun hatte; Bild und Begriff könnten älter sein als die Rechnung nach Dekaden. Daß aber diese etwa schon gemeinarisch sei, halte ich trotz den angeführten, ziemlich weit reichenden und knapp an den Mythos heran führenden Belegen doch nicht für wahrscheinlich. Sie müßte dann im Mythos doch noch eine größere Rolle spielen und in mythischen Zusammenhängen auch bei den anderen Einzelvölkern noch belegt sein. Wenn man annehmen wöllte, daß sie rein iranisch sei, und auch bei den Saken gegolten habe, dürfte man wohl auch dem deutschen Vogel-Rätsel gegenüber sein Auslangen finden. Es würde sich bei ihm wie bei den russisch-litauischen Belegen um nachmalige Ausstrahlungen handeln können. Denn daß man, was ja an sich recht nahe liegt, die Zuschlagnächte zwei Mal an verschiedenen Orten selbständig auf die Wochen aufgeteilt hätte, ist doch recht unwahrscheinlich, da, wie wir sahen, damit die so sehr besondere Vorstellung vom Zwischenneunten als Vogel schon in alter Überlieferung verknüpft war.

Damit haben wir die schwierigen Fragen des iranischen Kalenders, welche seine jüngeren Umgestaltungen und ihre hypothetischen Vorstufen betreffen, hinter uns, so daß wir uns endlich den der alten Schichte angehörenden Zeugnissen zuwenden können. Für die 9nächtige Woche in Iran sind der dem indischen nawarātram entsprechende Ausdruck nawaḫšapar = „Zeit von 9 Nächten" und die altertümlichen 9nächtigen Fristen des Widēwdāt zu erwähnen. Wid. IX schildert, wie ein von der Leichenhägse verunreinigter Körper gereinigt werden soll. Ein Erdstück von 9 Klaftern im Gevierte wird frei gemacht, nach genauen Angaben (vgl. Darmesteter, Le Zend Avesta II, 162) werden Löcher gegraben und Furchenstriche gezogen, so daß 3 je 9 Fuß lange Stellen frei bleiben. Der zu Reinigende tritt nun hinzu und wird Waschungen unterzogen, bei denen das den Rindsharn enthaltende Gefäß an einen Rohrstock von 9 Kanten befestigt wird. Schließlich bleibt der Verunreinigte noch abgesondert an seinem Orte einen „Zeitraum von 9 Nächten" (A. Wolff, Awesta-Übersetzung, Straßburg 1910, S. 385 übersetzt „Tage") sitzen, bis er wieder den Reinen nahen darf. Wid. XIX, 21 behandelt den Fall, daß sich der Gutgesinnte an dem von den Dewas (Unholden) geschlagenen Körper angesteckt habe. Der Läuterer zieht um den Gutgesinnten einen rings umgebenden Furchstreifen, nimmt die Waschungen vor und muß den Gutgesinnten dem von den Starken (Göttern) geschaffenen Lichte aussetzen, damit ihn die gottgeschaffenen Sterne bescheinen, so lange, bis ihm 9 Nächte vergangen sind. Auch hier läßt Wolff, S. 429 seiner Übersetzung

Digitized by Google

die Sterne 9 Tage lang scheinen [1]). Wid. V, 42f. bestimmt, daß das Feuer zu einem Hause, in dem ein Mann gestorben ist, erst wieder nach 9 Nächten gebracht werden darf. Wid. V, 45 muß die durch die Geburt eines leblosen Kindes verunreinigte Frau nach 3 Nächten bei den 9 Löchern des Reinigungsraumes sich waschen, und dann darf sie erst nach weiteren 9 Nächten die endgültige Reinigung vollziehen. Die gewöhnliche Frist der weiblichen Regel bestimmt Wid. XVI, 8f. mit 3 Nächten, die äußerste mit 9 Nächten; hält die Regel noch länger an, dann sind die Dewas im Spiele. Zu all diesen 9nächtigen Reinigungsfristen, insbesondere den Frau und Kind betreffenden, vgl. S. 83. Die gewöhnliche 3nächtige Dauer der Regel entspricht den 3 schwarzen Nächten, wie überhaupt das weibliche Geschlechtsleben zum Monde in innige Beziehung gesetzt wurde.

Im 14. Jašt, 11—13 (bzw. 28—33) ist von der Sehkraft die Rede,

die an sich hat der Kara-Fisch [2]),
der unterm Wasser der Raha
an Ufern weit und gähnend tief
und wüst, doch einen Wasserring
von Haares Größe selbst bemerkt.

die an sich hat der Rossehengst,
der mitten in der finstern Nacht,
der wolkenüberzogenen,
ein Pferdehaar am Boden noch,
das daliegt, wohl erblicken kann,

die an sich hat der Hühnerweih,
der von dem neunten Lande her
ein Stücklein Fleisch erblicken kann
so groß wie nur ein Nadelkopf,
so groß wie eine Nadelspitz.

(Hüs. 201). Mit dem 9ten Lande könnte hier das 9te Karšiwar gemeint sein; aber dann müßte man doch wohl an das übliche iranische Weltbild denken, das Hüsing und ich im Mitra Sp. 258ff. und Abb. 2; sieh Abb. **70**, S. 239ff.) dargelegt haben; in diesem Weltbilde liegen jedoch die Karšiware um das mittlere herum, und das 9te zeichnet sich daher nicht durch besondere Entferntheit aus. Vielmehr entspricht es dem Geiste dieser Dichtung von den 3 Scharfsichtigen gewiß nur, wenn man sich den Hühnerweih 9 hinter einander liegende Länder überschauend denkt. Es ist aber auch deutlich, daß bloß durch Zufall bei der Abfassung unserer Stelle die gleiche Strecke bei den anderen Scharfsichtigen nicht ausdrücklich erwähnt wurde. In Wirklichkeit sollte offenbar jeder seine zu ihm gehörigen 9 Lande überblicken, so daß im Ganzen $27 = 3 \times 9$ Lande anzusetzen sind. Und außerdem ist die Reihenfolge des Awesta jetzt eine verwirrte; denn Rossehengst (4bein), Hühnerweih (2bein), Karafisch (kein-Bein) sind die richtige, vom Sphinx-Rätsel her anzusetzende Kette, worüber Hüsing, a. a. O. zu vergleichen ist. Es handelt sich also beim Hühnerweih um das mittlere der 3×9 Reiche, wie diese im russischen Märchen,

[1]) Wolffs Awesta-Übersetzung habe ich Mitra Sp. 123ff. eingehend besprochen und als Irreführung aller Nichtiranisten gekennzeichnet. Vgl. Chr. Bartholomaes Entgegnung und meine Antwort ebd. Sp. 202ff. und Hüsing, Zur Lage der Awesta-Forschung ebd. Sp. 333ff.

[2]) Vgl. Hüsing, Kar-baluk, der Karfisch in Mitra, Sp. 289.

Digitized by Google

den Mondhäusern entsprechend, auftreten. Dort befindet sich ebenfalls im ersten Wegedrittel der Herr der Vierfüßer, im zweiten der Herr der Vögel, im dritten der Herr der Fische, dem bei den Saken der Hippokampos, das Wasserpferd (Abb. 4 und 5) zu entsprechen scheint[1]), das in den Märchen zum Sphinx-Rätsel (G. Hüsing, Iran. Überl. S. 55 ff.) solch große Rolle spielt, und offenbar auch der Gestalt des Apawarta (s. u.) nahe steht. Das mit dem Hühnerweih verknüpfte 9te Land, die 3Zahl der Scharfsichtigen und ihre Zugehörigkeit zu den 3 Reichen (Luft, Erde, Wasser) belegt uns mithin auch für das alte Iran die Vorstellung von 3 Reichen, 3 Tierherrschern in ihnen und 3 × 9 Ländern, und damit eine kalendarische Vorstellung, wie wir bereits oben S. 44 gesehen haben und noch unten S. 142 eingehender erörtern werden.

Abb. 4. Hippokampos aus Jamalgarhi, Pešawār (Gandhāra-Kunst). Indian Museum List 990, A. 2, 31.

Der 8. Jašt schildert, so wie er überliefert ist, den Twaštrija (oder Twāštrija? — geschrieben Tištrija; Wiśwarūpa heißt als Sohn des Twaštar 'Twāštra' oder 'Twāštara') als Lichtgestalt, die im Glanze schwebt, und zwar in den ersten 10 Nächten als 15jähriger Jüngling, in den zweiten 10 Nächten als goldgehörntes Rind, in den dritten 10 Nächten als weißes Roß mit goldenem Zaume. Und als solches, aber nach der dritten Dekade — so will es der überlieferte Text! — kömmt er zum See Vorukahša herab; hervor kommend macht sich gegen ihn auf der Dewa (Unhold) Apawarta in Gestalt eines schwarzen Rosses mit kahlen Ohren, kahlem Rücken und kahlem Schauder erregendem Schwanze. Sie kämpfen 3 Tage, 3 Nächte. Apawarta überwindet den Twaštrija und jagt ihn ein Hāpra (ein Längenmaß) weit vom See fort. 'Weh mir!' ruft Twaštrija, 'o Ahura

Abb. 5. Hippokampos auf einer goldenen Scheide von Čertomlyk. Nach E. H. Minns, Scythians and Greeks, Cambridge 1913, p. 203.

[1]) Die ersten Hippokampen treten auf Inselsteinen auf; die Hellenen haben sie offenbar selbst (von den Seevölkern?) entlehnt.

Digitized by Google

Mazdā, Unheil den Wassern und Pflanzen, Verhängnis der mazdajasnischen Religion! Wenn mich die Menschen verehren würden, wie sie die anderen Jazatas (Götter) verehren, dann würde ich mir gewinnen die Kraft von 10 Rossen (Kameelen, Rindern), 10 Bergen, 10 schiffbaren Wassern'. Auf diesen Hülferuf verehrt Ahura Mazdā den Twaštrija und verschafft ihm diese Kraft. Nun kömmt Twaštrija neuerlich herab zum See in Gestalt des weißen Rosses, kämpft mit Apawarta „um die Mittagszeit" und besiegt ihn dieses Mal; ein Hāθra weit jagt er ihn vom See fort. 'Heil mir, o Ahura Mazdā! Heil den Wassern und Pflanzen (der Religion), den Ländern! Ihre Wasserströme werden ungehindert hervor brechen!' Als Sieger kömmt nun Twaštrija noch immer in Gestalt des weißen Rosses, zum See herab <und taucht in ihn nieder>. Alle Ufer geraten in Aufregung, die Mitte wallt auf, der See fließt über. <Die Pflanzen sind mit Wasser versorgt> und Twaštrija erhebt sich wieder glänzend aus dem See. — So weit der durch lästige Einschübe entstellte, am Schlusse besonders lückenhafte und mazdaistisch verfärbte [1]) Bericht. Twaštrija hat 3 verschiedene Gestalten, den Wochen des Mondes entsprechend, jede derselben wird zu 10 Nächten angegeben und auf die letzte Woche folgen

[1]) Mythennäher schildert denselben Kampf das neugriechische Märchen bei J. G. v. Hahn, II, 275. Der Sitz der Stärke des Zansisis (Halben) befindet sich in Gestalt von 3 Singvögeln in der Wildsau, die in einem Sumpfe (= Warukahša) lebt; wenn sie heraus geht und sich schüttelt, regnet es 3 Tage; das Schwert kann ihr nichts anhaben. Der starke Hans kämpft mit ihr bis zur Erschöpfung und dann folgt das Zwiegespräch, das dem zwischen Twaštrija und Ahura Mazdā bzw. Apawarta (vgl. das Zwiegespräch zwischen Ataŕš und Daŋāka im 19. Jašt 45—54) entspricht. Die Sau: Wenn ich mich in meinem Sumpfe wälzen und 3 Rohrwurzeln kauen könnte, dann würde ich dich schnell in 4 Stücke zerrissen haben; der Jüngling: Wenn ich meiner Frau 3 Küsse geben könnte und 3 Zwiebäcke zu essen und 3 Schluck Wein zu trinken hätte (vgl. die trikadruka oben S. 32 ff.), so sölltest du bald verendet sein. Bei Hahn II, 260 f. lautet das Gespräch: Die Sau: Wenn ich einen recht fetten Sumpf hätte und mich darin wälzen könnte, so wöllte ich nicht Wildsau heißen, wenn ich dich dann nicht fräße. Janni: Wenn ich einen warmen Laib Brot und eine Flasche Wein hier hätte, und beides verzehren könnte, so wöllte ich nicht Janni heißen, wenn ich dich dann nicht tot schlüge. Am zweiten Tage belauscht des Schäfers Tochter das Gespräch und gibt am dritten im entscheidenden Augenblicke dem Erschöpften die Labung. Wir sehen, wie an Stelle der Frau oder Geliebten Ahura Mazdā getreten ist. In verderbterem Zusammenhange kömmt dasselbe Gespräch Hahn II, 266 f. vor. Die Wildsau heißt hier Krikeça, womit ebd. II, 272 die Karakisa zu vergleichen ist; die Sau ist eben die 'Schwarze', wie auch die krommuonische Sau die 'Graue' heißt. Das Unwesen wird beide Male begnadigt und Janni spannt es zusammen mit einem Schwarzen (der wohl Zansisis, der Halbe, ist) vor seinen Wagen, was ein Bild ergibt, das auffallend an die Jašt 15, 28 und 19, 43 f. geäußerten Wünsche erinnert. Endlich verzeichne ich noch aus dem serbischen Märchen (Wuk, Nr. 8) eine Form des Gespräches. Der Drache: Laß mich mein heißes Haupt in den See tauchen und ich werfe dich zum Himmel. Der Held: Wenn mich des Kaisers Tochter auf die Stirne küßte, würfe ich dich noch höher. Die Zeit des Kampfes ist offenbar immer der 'Mittag'. Das tritt in den Märchen schon darin zu Tage, daß z. B. bei Hahn II, 260 f. die Tochter des Schäfers dem Helden gerade das Essen bringt, und bei Hahn II, 23 (Nr. 64) wird es ausdrücklich gesagt, daß die Schlange nur zur Mittagszeit zu töten ist.

Digitized by Google

3 Tage und 3 Nächte des Kampfes, der zur Mittagszeit sein Ende findet, genauer: zur Zeit, da gar das Essen kocht. Vgl. dieselbe Zeitbestimmung bei Krsaaspa, der auf dem (besser „in dem") Drachen sein Essen gar kocht (19. Jašt 40, Jasua IX 11), und das gar Kochen des heißen Breies S. 186ff. Statt des Breitopfes laufen hier die Wasser siedend über, in die Twaštrjia so eintaucht, wie sonst nach der Vorstellung des Bundahišn der Gott Rapiþwin ('Mittag') die Wasser erwärmt. Genauere Betrachtung des Textes zeigt aber, daß nur 3 Nächte metrisch echt sind, und es ist ja an sich klar, daß in einer Stelle, die anfangs so ausdrücklich nach Nächten rechnet (und nur nach ihnen), nicht plötzlich Tage zu Rechte stehen können. Dann ergibt sich aber, daß die Verse 13 purwijā dasa hšapano, 16 dwitijā dasa hšapano, 18 þritija dasa hšapano ihr dasa einer „Verbesserung" aus einer Zeit verdanken, die schon nur mehr Nächte-Dekaden kannte und sich nicht mehr daran stieß, daß dabei ein Monat von 33 Nächten, bzw. Tagen, heraus kam. Der Text kann also an Stelle von dasa ehemals nur nawa geboten haben. Der Tištrija-Jašt v. 13—32 ist mithin wegen seiner Zahlen, die, wo sie falsch überliefert sind, in zuverlässiger Weise berichtigt werden können, der Beleg für die Rechnung nach 9+9+9 Nächten und 3 Zuschlagnächten im alten Iran. Über Tištrija (richtig Twaštrija) = Mond vgl. unten S. 179ff. Die Stelle lautet nun in berichtigter und am Schlusse ergänzter Form[1]):

Zum Ersten neun der Nächte lang
schwebt Twaštrija prachtvoll einher
gleich einem buntgescheckten Rind,
das schön ist, goldne Hörner hat.
Zum Zweiten neun der Nächte lang
schwebt Twaštrija prachtvoll einher
gleich einem Mann von fünfzehn Jahr,
voll Hoheit und mit lichtem Aug.
Zum dritten neun der Nächte lang
schwebt Twaštrija prachtvoll einher
gleich einem blendend weißen Roß,
das schön ist, goldnen Zaumreif hat.
Herzu kömmt prachtvoll Twaštrija
zum Warukahša-Seegestad
gleich einem blendend weißen Roß,
das schön ist, goldnen Zaumreif hat.
Herzu stürmt auch Apawarta
gleich einem rabenschwarzen Roß,
das kahl ist, kahle Ohren hat
und einen Schwanz, der Schauder weckt.
Da werden sie nun handgemein
und kämpfen drei der Nächte lang;
doch es behält die Oberhand
Apawarta ob Twaštrija.

Er drängt ihn von dem See zurück
ein meilenlanges Wegesstück;
Unheil und Weh bedrohet jetzt
den prachtvoll lichten Twaštrija.
Weh mir, o Ahura Mazdā,
Unheil den Wassern, dem Gewächs!
Ach, es verehrt mich jetzo nicht
mit Namensruf das Menschenvolk.
Denn wenn das Menschenvolk mich jetzt
mit Namensruf verehrete,
gar leicht würd' ich verschaffen dann
die Kraft von neun der Rosse mir!
„Ich, ich, der Ahura Mazdā,
verehre diesen Twaštrija,
und ich bin's, der allda verleiht
die Kraft von neun der Rosse ihm!"
Heran kömmt prachtvoll Twaštrija
zum Warukahša-Seegestad
gleich einem blendend weißen Roß,
das schön ist, goldnen Zaumreif hat.
Herzu stürmt auch Apawarta
gleich einem rabenschwarzen Roß,
das kahl ist, kahle Ohren hat
und einen Schwanz, der Schauder weckt.

[1]) Ergänzungen in < >.

Digitized by Google

Da wurden sie nun handgemein
zur Zeit, da gar das Essen kocht,
und es behält die Oberhand
Tvaštrija, prachtvoll, glanzerfüllt.
Er drängt ihn von dem See zurück
ein meilenlanges Wegestück;
Erfolg verheißt sich jetzt erfreut
der prachtvoll lichte Tvaštrija.
Heil mir, o Ahu a Mazdā,
heil euch, den Wassern, dem Gewächs!
Die Bäche mögen fließen hin
zu dem Getraide und zum Gras!

Heran kömmt prachtvoll Tvaštrija
zum Warukahša-Seegestad
gleich einem blendend weißen Roß,
das schön ist, goldnen Zaumreif hat.
Und wogen läßt er Wellenschlag,
es brausen alle Ufer auf.
Dann läßt die Wasser strömen er
nach den neun Weltteilen hinaus.
‹Hat er die Gabe dann verteilt,
erhebt sich wieder aus dem See,›
der Friede brachte, gutes Jahr:
Tvaštrija, prachtvoll, glanzerfüllt.

Endlich sind die awestisch und mittelpersisch (Bundahišn XXVII, 24) überlieferten Namen der 30 Monatstage zu erwähnen. Schon E. J. D. Nader-shah (im K. R. Cama Memorial Volume, Bombay 1900, S. 250) hat bemerkt, daß unter ihnen Daḫušō, der 3 Mal vorkömmt (dem Atarš, Miḫra und der Dēna heilig), Einschub ist (2 Mal dient er als wišaptaḫa und sollte es wohl alle Male tun; doch gab es eben später sehr verschiedene Auffassungen von seiner Stellung, s. o.) und daß nur 27 Jazatas als alter Bestand übrig bleiben (Ginzel I, 282). Die alte Reihe der Mondhäuser haben wir damit freilich leider nicht (die 7 Amṛtā Spantas zu Beginne verbürgen uns allein schon, daß zu mindest arg entstellende Überarbeitung vorliegt), aber doch ein Zeugnis für die 27 und die Aufteilung der 3 Zuschlagnächte auf die Wochen.

3. Die Hellenen [1]).

Die Rechnung nach Nächten ist bei den meisten Hellenen, vor allem bei den Athenern (Gellius, noct. Att. III, 2; Plinius, h. n. II, 79; Censorinus, de die nat. XXIII, 3), bezeugt (O. Schrader, Sprachvergleichung und Urgeschichte² S. 449ff.) und klingt auch noch in dem späteren, die Nacht voran stellenden Ausdrucke νυχθήμερον für den „Sternentag" nach. Die homerischen Gedichte gebrauchten die Verbindung „Nacht und Tag" öfter als die umgekehrte „Tag und Nacht". Daher tut Ginzel II, 299 sehr recht daran, daß er die Aufstellung einer Morgenepoche der alten Zeit „nicht für ganz bewiesen" hält und II, 301 betont, daß „in der ganzen historischen Epoche der Athener und

[1]) Hier habe ich nochmals auf die überaus reichhaltigen und den Gegenstand beinahe erschöpfenden Sammlungen von W. H. Roscher (vgl. S. 2) hinzuweisen, die es mir ersparen, auf Einzelheiten einzugehen. Sehr Beachtens werte, aber z. T. auch sehr kühne Aufstellungen über ältestes hellenisches Kalenderwesen gab O. Fleischer, Die vorgeschichtliche germanisch-griechische Kulturgemeinschaft in Mannus XIV, 1—72. Das hyperboräische Großjahr von 19 siderischen Mondjahren zu 27 × 13 = 351 Tagen (oder Nächten?), das er erschließt, wäre mit dem indischen Jahre von 27 × 12 = 324 Tagen zu vergleichen, wenn nur fort rollende siderische Monate sonst in diesem Kulturkreise bezeugt wären und Fleischer Verbreitung und Geltung der 3 Epagomenen-Nächte und den Stand der übrigen arischen Überlieferungen, wie sie hier dargelegt sind, bereits hätte berücksichtigen können.

Digitized by Google

der Griechen überhaupt der kalendarische Tagesanfang der Abend ist", entsprechend dem Zusammenhange der Zeitrechnung mit der Beobachtung der Neusichel des Mondes. Vgl. auch Ginzel, III, 6: „Der bürgerliche Tagesanfang war bei den Makedoniern der alten Zeit jedenfalls der Abend, wie bei den Griechen". Diogenes von Apollonia fr. 3 (Diels, Fragmente der Vorsokratiker² I, 335, 8) spricht von den Maaßen des Winters und Sommers, der Nacht und des Tages, nimmt also Winter und Nacht voran. Diogenes Laertius berichtet von Thales, er habe auf die Frage: Was ward eher, Nacht oder Tag? geantwortet: Die Nacht um einen Tag eher!

Finden wir nun neben der häufigen Frist ἐννῆμαρ (Belege bei Roscher, Ennead. Stud., S. 11 f.) in der Ilias I, 470 den meines Wissens sonst nicht wieder kehrenden und auch von Roscher übersehenen Ausdruck εἰνάνυχες, so haben wir hierin sicherlich nicht bloß altertümlichere Ausdrucksweise, sondern geradezu einen alten Namen der hellenischen Neun-Nächte-Woche zu erkennen, zu dem die ἔνατα des Totenopfers (Roscher, Ennead. u. hebd. Fristen S. 16) zu stellen sind. Die 9 war der Selene heilig (Joh. Lydus, de mensibus p. 47, 15 und 48, 18 W.; vgl. Roscher, Ennead. Stud. S. 97), in ihrem Kulte spielt das bisher noch nicht erklärte ἐνατεύεσθαι eine Rolle (Roscher, Sieben- u. Neunzahl S. 58). Die Neun-Nächte-Woche ist also ein Bestandteil des Mondes. Hesiodos unterscheidet, obgleich er sonst nach Dekaden rechnet, in seinem Kalender

Werke und Tage 811: μηνὸς ἱσταμένου · πρωτίστη εἰνάς
810: μέσου · μέσση εἰνάς
814: φθίνοντος · τρισεινάς

hier ragen also ältere Vorstellungen in diesen „neuen Kalender" (s. Roscher, Ennead. Stud. S. 18_{23}) herein, wie auch sonst dergleichen sich bei Hesiodos geltend macht, z. B. in seiner Schilderung des Abstandes vom Himmel zur Erde, von dieser zum Tartaros (Theogonie 721 ff.): ein eherner Amboß durchmesse jeden dieser Räume im Falle in je neun Nächten und Tagen. Hier wird der Abstand der 3 Welten[1]) nach der 9 Zahl bestimmt, deren 3maliges Auftreten in der Gliederung des Weltbildes wir öfter zu beobachten Gelegenheit haben (s. S. 87).

[1]) Himmel, Erde, Tartaros sind 3 Welten, wie sonst Luft, Erde, Wasser usw. Hesiodos freilich drückt sich nicht ganz klar aus, indem er nur zwei 9nächtige Fristen: vom Himmel zur Erde, von der Erde zum Tartaros, ausführt. Aber daß er sich die Erde ohne Dicke vorgestellt habe, ist seiner Ausdrucksweise nicht zu entnehmen und auch an sich höchst unwahrscheinlich. Er sagt 721 bloß: τόσσον ἔνερθ' ὑπὸ γῆς, ὅσσον οὐρανὸς ἐστ' ἀπὸ γαίης. Natürlich, durch die feste Erde hindurch könnte der Amboß nicht fallen; das hindert nicht, daß sie offenbar eben so dick sein sollte, wie jeder der beiden anderen Abstände. Auch in indischer Lehre spiegelt sich die Zusammenfassung von 3 je 9nächtigen Wochen zu einer Einheit in der Einteilung des Weltalls in 9 Himmel, 9 Lufträume und 9 Erden (Deußen I, 2, S. 196), woraus gleichzeitig auch die Beziehung der Dreiwelt (Himmel, Luft, Erde) zu den 3 Mondwochen erhellt.

Digitized by Google

Daß bei dieſen Zeiträumen die Nacht vor dem Tage gerechnet wird, wirft auch ein Licht auf die im heſiodiſchen Kalender noch erhaltenen 3, dem beginnenden, mittleren, ſchwindenden Monde entſprechenden Neunheiten: es müſſen, zu mindeſt ihrem urſprünglichen Sinne nach, 3 Wochen zu je 9 Nächten geweſen ſein. In ſpäterer Rechnung werden wir natürlich ſtatt deſſen überall eine Bevorzugung der Rechnung nach Tagen zu erwarten haben. Daher dürfen wir die Belege für $3 \times 9 = 27$ Tage des Lichtmonates, die wir jetzt anführen wollen, insgeſamt als Belege für eine ältere, gleichartige Rechnung nach Nächten anſehen:

Philo I, p. 24 M; Chalcid. p. 180, 20 ed. Wrobel; Martianus Capella p. 321 Eyss.; Cleomedes de motu circul. corp. coelest. p. 32 Ziegler: *αὕτη (ἡ σελήνη) τὸν ἴδιον ἀπαρτίζει κύκλον ἐν ἑπτὰ καὶ εἴκοσιν ἡμέραις.* Vgl. ebd. p. 148 und 180.

Varro (= Poſeidonios, ſ. Rheiniſches Muſeum 1903, S. 123) bei Gellius, noctes atticae I, 20, 6: huius numeri (III) cubum Pythagoras vim habere lunaris circuli dixit, quod et luna orbem suum lustret XXVII diebus. Favorinus, Eulog. p. 12, 2 Holder: ad hunc numerum cyclicum, ut Varroni placet, lunaris cursus congruit revolutio, qvae XXVII diebus omne tanti sideris lumen exhaurit (Vgl. Roſcher ennead. u. hebd. Friſten 69_{200}). Dazu iſt zu ſtellen, daß Puthagoras nach Porphyrius, vita Pyth. 17 in der idaiſchen Grotte 27 Tage weilte. Dieſe Friſt ſpielte alſo nicht bloß in der puthagoriſchen Lehre, ſondern auch in der Legende ihre Rolle.

Ploutarchos, Nikias 23 und Thoukudides VII, 50 berichten, daß nach der Anſicht der Seher (*μάντεις*) des Nikias (413 vor Chr.) ein Umlauf des Mondes (*περίοδος σελήνης*) 3×9 Tage (*τρὶς ἐννέα ἡμέρας*) dauerte.

In der letzten Angabe haben wir noch die alte Gliederung der 27 in 3×9 erhalten. Die Zugehörigkeit der 27 zum Monde kömmt auch in der Lehre des Anaximandros zum Ausdrucke, das Sonnen(?)rad (ſ. S. 216 f) ſei 27mal ſo groß wie die Erde (Diels, Fragm. d. Vorſokratiker S. I², 16, Nr. 21), womit Ploutarchos bei Roſcher, Ennead. Stud. S. 54_{90} zu vergleichen iſt, der den kosmiſchen Abſtand 27 auf Selene zurück führt.

Nach dem Zeugniſſe des Galenos (Roſcher, Hebdomadenlehren S. 199 ff.) wußte ſchon Hipparchos, daß die 3 Tage der *σύνοδος* nicht ſtimmen, daß der Lichtmond eigentlich $27^1/_3$ Tage währt, und unterſchied außer dem einen Monat von 29 Tagen (*κυλλός*) und einen von 30 Tagen (*πλήρης*). 3 Tage braucht der Mond, um wieder ſichtbar zu werden (Comm. in Aratum p. 40, 4 und 473 Maass). Der volle Monat unterſcheidet ſich alſo von dem alten, rund angeſetzten Lichtmonate um 3 Tage, bzw. nach alter Rechnung um 3 Nächte, den Zeitraum zwiſchen *τρισεινάς* und dem neuen Monde, einſchließlich der *τριακάς* (30te, letzte Nacht). Wir erwarten alſo, natürlich auch dieſen 3 Nächten

Digitized by Google

in den umgedeuteten chronologischen Angaben der späteren Zeit, auf die wir angewiesen sind, als Tagen zu begegnen. Über 30 als runde, volkstümliche Monatszahl s. Ginzel II, 317.

Jeder der 3 Tage (ursprünglich Abende, Nächte; vgl. Roscher, Ennead. u. hebd. Fristen S. 23 über das Königsgericht auf Kreta und in Sparta in einer mondlosen Nacht) am Monatsende, die man unter dem Namen *ἀποφράδες* zusammen faßte, war einer der 3 Eumeniden geweiht, und der Areopagos sprach an ihnen Recht (Schol. Aisch. I, 188, p. 282 Sch.). Sie waren den Unterirdischen heilig und von schlimmer Vorbedeutung, weil an ihnen das Mondlicht erloschen schien (E. Rohde, Psyche² I, 235 und 269, Anm.). Es war verboten, an ihnen etwas zu unternehmen (Bekker, Anekd. Gr. 5), und sie hießen wegen ihrer Bedeutung für den Totenkult auch *ἀποπόμπιμοι* (Hesych.) *ἡμέραι*. Es waren aber richtiger und ursprünglicher Nächte, wie allein schon daraus hervor geht, daß man sie *ἀσέληνοι* (Sotion I, 13, 2; V, 10, 3) oder *προσέληνοι* (Diophanes in Geop. I, 6, 2; Sotion VII, 6, 5) nannte; das Fehlen des Mondlichtes zu betonen, hat ja eben nur Sinn, wenn man ursprünglich die Nächte meinte. Bei den *προσέληνοι* haben wir uns der *προσέληνοι Ἀρκάδες* zu erinnern, ein Ausdruck der darauf zurück geht, daß man glaubte, die Arkader seien als Autochthonen in der lichtlosen Zeit vor dem Monde — in den 3 dunklen Nächten — entstanden (vgl. hierzu und zum Begriffe *αὐτόχθων* meine Darlegungen in Memnon IV, 70 und 72). Daher nannte man dieselbe Frist auf Rhodos *ἀνθρώπειοι ἡμέραι* [1]). Es ist klar, daß diese im Mythos wurzelnden Bezeichnungen wohl mindestens so alt sind wie die mehr technisch-wissenschaftliche Benennung *ἐπαγομέναι*, die davon ausgeht, diese 3 Nächte seien dem (Licht-)Monde hinzu gefügt, oder der Name *ἀποπόμπιμοι*, der auf den Tod, das Ende hinweist. Der Tod ist nach dem am Monde haftenden Auferstehungsglauben ebenso wie nach dem im Mythos herrschenden Gedanken von der Unvernichtbarkeit des Helden doch immer neues Lebens Keim, und die „Menschennächte", in denen der Mensch-Mond (s. Hüsing, Iranische Überlieferung, S. 42—55) entsteht, sind eine keimhafte Zeit, die als Frist der *προσέληνοι* eben vor dem Lichtmonde liegt, wie sonst nach arischer Meinung die Nacht vor dem Tage, der Winter vor dem Sommer.

Als keimhafte Zeit erweisen sich die Epagomenen auch dadurch, daß in ihnen die Herrscher der drei Reiche (Zeus, Haides, Poseidon) geboren werden. Das ergibt der Vergleich der „ägyptischen" Erzählung von der behinderten Geburt der Rhea bei Ploutarchos, de Iside et Osiride 12 mit dem zugehörigen hellenischen Mythos, der uns mehrfach bezeugt ist, nämlich in der Geschichte der behinderten Geburt der Gaia, ferner der Rhea, aber auch der Leto. Ouranos hält im Schooße der Gaia 6 Titanen und 7 Titaninnen zurück (zusammen 13),

[1]) Vgl. S. 181 die indische Vorstellung, daß der „Mond" (d. h. der Schwarze) die Menschen herab regne.

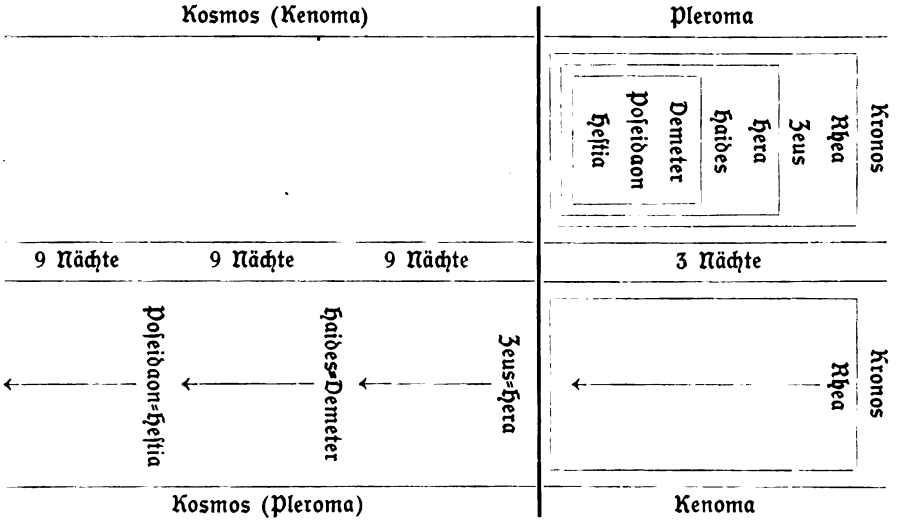
Digitized by Google

was den 3 weiblichen (Hestia, Hera, Demeter) und den 3 männlichen (Haides, Poseidaon, Zeus) Kindern des Kronos von Rhea entspricht; bloß 1 Paar (Apollon, Artemis) gebiert Leto, wobei aber eine Dreiheit der Helferinnen (Eileithuja, Loxo, Opis), den Moiren, Marjen (Nornen), Parken entsprechend, beteiligt ist. Man sieht, daß die Dreizahl der Götter, Göttinnen oder göttlichen Paare das Wesentliche dieser Überlieferung ist[1]). Auch die sehr wenig ägyptisch anmutende Fassung des Ploutarchos bekräftigt uns hierin. Nach ihr hat Rhea heimlich mit Kronos Verkehr gepflogen und Helios verflucht sie, daß sie weder im Monate noch im Jahre gebären könne. Ihr Liebhaber Hermes aber gewinnt der Selene im Brettspiele von jedem ihrer Lichter den 70ten Teil ab und vereint diese Zeitstücke zu den 5 ἐπαγομεναι außerhalb der 360 Tage des Jahres. Am ersten dieser 5 Tage gebiert Rhea den Osiris, am zweiten den (älteren) Horus, am dritten den Tuphon, am vierten Isis, am fünften Nephthus. Es stammen Osiris und Horus von Helios, Isis von Hermes, Tuphon und Nephthus von Kronos. Isis und Osiris haben einander schon vor ihrer Geburt im Mutterleibe beigewohnt, und nach abweichender Auffassung soll daraus sogar (der ältere) Horus entstanden sein. Aber auch Tuphon und Nephthus „heiraten" einander wohl schon an derselben Stelle, und wenn Ploutarchos sie doch wieder **beide** zu den ἀποφραδες rechnet, so ist ersichtlich, daß man sich zwar über die Zuordnung der Gestalten im Einzelnen nicht mehr ganz klar war, wohl aber noch wußte, daß Alles auf eine Dreiheit (oder Vierheit) der Paare hinaus lief, die wohl noch im Mutterleibe wieder eines aus dem anderen hervor gehen sollten. Es wäre also anzusetzen, daß noch im Leibe der Rhea etwa Zeus und Hera mit einander das Paar Haides und Demeter und diese noch im Leibe der Hera das Paar Poseidaon und Hestia zeugten; und dabei kömmt es nicht so sehr darauf an, ob wir noch die Namen richtig zu Paaren zusammen stellen und die Reihenfolge der Paare erraten können — der obige Versuch befriedigt in dieser Hinsicht noch lange nicht — als vielmehr vor allem auf diese dreifache Verschachtelung. Vgl. den Aufriß auf der nächsten Seite, in den ich am Rande die Ausdrücke πληρωμα und κενωμα eingetragen habe, um auf die verwandten, offenbar ganz ähnlichen Anschauungen entstammten Lehren der Gnosis hinzuweisen. „Ägyptisch" ist dann bei Ploutarchos, abgesehen von den Namen Osiris (= Zeus), Horus, Tuphon, Nephthus vor allem die Beziehung dieser offenbar den Mond betreffenden Verschachtelung auf die 5 Epagomenen des 360tägigen Sonnenjahres. Daß die Erzählung nicht dem Sonnenjahre zu Liebe entstand, sondern erst nachträglich darauf angewandt ist, erhärten die zugehörigen hellenischen Fassungen, in denen sich der Weg von der Mondrechnung zur Sonnenrechnung noch deutlich verfolgen läßt. Die Fassung von Kronos und Rhea weiß von der Sonne noch nichts, sie hat ganz schlicht die 3 Paare, die wir erst nach Ploutarchos richtig zu „schalten"

[1]) 6 Titanen sind schon an sich Unverstand, wenn Titan die phrügische Form von Triton (vgl. αττα γος — τραγος) ist. Der Dritte hat immer nur 3 Söhne.

Digitized by Google

wissen; sie ist aber schon bei Hesiodos an die weitere von Ouranos und Gaia gereiht. Darin sieht dieses Paar dem Paare Haides-Demeter recht ähnlich, und schon sind auch die 3 Paare zu 13 Gestalten erweitert, die den Vergleich mit 6 Doppelmonaten und einem 13ten Zuschlagsmonate nahe legen. Bei Leto endlich, die auf Delos-Aphantos [1]), dem von der Sonne noch nie beschienenen Orte (vgl. den Fluch des Kronos bei Ploutarchos), gebiert, ist die Beziehung zu den Zwölften des Sonnen-Mond-Jahres ausdrücklich zu belegen; die Wölfe, die ihren Wagen in den Zwölften von den Huperboräern her über das Meer nach Delos ziehen, bilden den *λυκαβας*. Leto wird nach mehrfacher Angabe vor allem von Hera, ihrer Nebenbuhlerin verfolgt; das führt auf Alkmene. Als



diese gebären soll, hindern die Moiren und Eileithuja mit gefalteten Händen (digitis pectinatim inter se implexis, Plin. n. h. XXVIII, 6, 17) die Geburt. Galinthias meldet ihnen, Alkmene habe einen Knaben geboren, und sie öffnet verwundert die Hände, wodurch erst die Geburt möglich wird (Antoninus Liberalis 29; Ovidius, Metamorph. IX, 306ff.). R. Köhler hat diesen Zug bis in die heutige Überlieferung (bei L. Gonzenbach, Sicilianische Märchen Nr. 12, S. 73) verfolgt, aber versäumt, auch die behinderte Geburt im Kreise der Psychemärchen als zugehörig zu erkennen. Wie Psucha der Alkmene entspricht Aphrodita der Hera; bei den Kelten stehen die Druiden an dieser Stelle (Book of Leinster; Pokorny in Or. Lit. Ztg. 1918, Sp. 130). Die Frage, wie lange diese feindlichen Wesen die Geburt zurück zu halten vermögen, ist aber offenbar eine andere als die nach der Dauer der Epagomenen, während welcher die Geburt, oder die Geburten erfolgen. Bloß diese Dauer der Epagomenen aber wollten wir hier beleuchten, und der heran gezogene Stoff hat

[1]) W. Schultz, Rätsel aus dem hellen. Kulturkreise II, 58.

Digitized by Google

wohl deutlich gemacht, wie der hellenische Mythos im Kalender wurzelt und wie die 3 Nächte am Ende des Mondes auf die 5 Tage am Ende des Jahres umgedeutet wurden. Man vergleiche auch, was später (S. 228) über die 3 als Schaltzahl am Jahresende auszuführen ist.

4. Die Italiker.

Varro bei Gellius, noct. Att. III, 2 (II, 7); Censorinus, de die natali XXIII, 3 und Andere (s. Ginzel II, 162) geben an, die Römer hätten insbesondere sakrale und gerichtliche Fristen mit der Mitternacht zu zählen begonnen. „Dies ist etwas sonderbar bei einem Volke, dessen Zeitrechnung ursprünglich ihre Wurzeln im Mondjahre hat, wonach eher zu erwarten wäre, daß man den Tag nach Sonnenuntergang anfing" (Ginzel II, 162). Daß man sonst auch Tage (d. h. den Tag im Gegensatze zur Nacht) mit dem Morgen begann, zwingt uns nicht, diese Erwartung fallen zu lassen. An Stelle der „Mitternacht" war offenbar die Nacht das Alte, wozu auch die Ausdrücke suprema tempestas und tempus occiduum und die Einteilung der Nacht in 4 Nachtwachen vom Sonnenuntergange angefangen stimmen würden.

Der Ausdruck nundinae belegt die Neuner-Woche in Rom, die 9nächtig gewesen sein muß, wenn tatsächlich die Zählung nach Nächten das Alte war, wie allein schon daraus zu folgern ist, daß die Römer ursprünglich nach dem Monde rechneten, und wie auch aus den anderen eben angestellten Erwägungen wahrscheinlich wurde. An Stelle von nundinae steht auch internundinum (tempus). Daß damit wirklich eine Woche von neun „Tagen" gemeint war bezeugt uns Mar. Victorinus, ars gramm. I, p. 25 Keil mit den Worten: internundinum, quod novem dies inter se continuos habeat, non quod nono die sit. Damit wird der Irrtum, als bezeichne nundinum die Zeit von 8 Tagen, welchen auch Ginzel im Hinblicke auf die seinem eigenen Zugeständnisse nach jungen Kalenderfragmente, in denen die Monatstage mit den Buchstaben von A—H bezeichnet sind, wiederholt (II, 176), ausdrücklich ausgeschlossen. Dasselbe sagt uns Rutilius bei Macrobius, Saturnalia I, 16, 33f.: Rutilius scribit Romanos instituisse Nundinas, ut octo quidem diebus in agris rustici opus facerent, nono autem die intermisso rure ad mercatum legesque accipiendas Romam venirent. Danach ist natürlich Varro, de re rustica II praef. 1 auszubessern: maiores..... annum ita diviserunt, ut nonis modo diebus urbanas res usurparent, reliquis VII(I) ut rura colerent; denn auch Dionys. Halic. Antiquit. Rom. VII, 58 bezeugt mit aller möglichen Deutlichkeit: *αἱ δὲ ἀγοραὶ Ρωμαίοις ἐγίνοντο ὡς καὶ μέχρι τῶν καθ' ἡμᾶς χρόνων δι' ἡμέρας ἐνάτης* und Plout., Qu. Rom. 42: *τὰς ἀγομένας δι' ἐννέα ἡμερῶν ἐπ' ἀγορὰν συνόδους, νουνδίνας δὲ καλουμένας, ἱερὰς τοῦ Κρόνου νομίζεσθαι.* Ebenso Columella I, praef. 18. Wir hätten also eine fort rollende Neunerwoche, welche etwa mit der späteren fort rollenden Siebnerwoche der Planeten verglichen werden könnte.

Digitized by Google

Trotzdem ist es sehr fraglich, ob wir unsere Quellen wirklich in diesem Sinne auslegen dürfen. Es steht entgegen die Wertschätzung des trinundinus dies (Macrobius Sat. I, 16, 33ff.), der seinem Namen nach genau der hesiodischen τρισεινάς entspricht und, dem schlichten Wortsinne nach verstanden, eine Frist von 3 Neunerwochen, d. h. von 27 Tagen (Nächten), bezeichnen müßte. Dafür sprechen die 27 Kerzen der römischen tenebrae (E. Roßmann, Gastfahrten, Leipzig 1880, S. 56), in denen die Beziehung dieser Zahl zu den Lichtern des Mondes wohl besonders deutlich ist, ferner das westikatu ahtrepudatu nuwis (= cibatio tripodato novies) der umbrischen Tafeln von Eugubium IIa, 24f. und die Angabe des Scholiaster Gronovianus zu Verinus I, 13, 39 (p. 396, 34 Orelli) consuetudo fuit, ut viginti et septem dies iudex audiret. Trotzdem soll das trinundinum nicht eine Frist von 27 sondern eine solche von 17 Tagen sein, also die Frist, die von einem nundinus dies bis zum dritten (beide nicht eingerechnet) verstreicht. Diese Rechnungsweise, so vertrackt wie der ganze römische Kalender, verdient aber doch Beachtung, weil sie uns die Zahl der von den Kalenden in den voran gehenden Monat zurück gerechneten Tage aufklärt; denn diese beträgt also, wenn immer die Nonen auf den 7ten, die Iden auf den 15ten fallen, 17 Tage, d. h. ein so verstandenes trinundinum. In anderen Monaten rechnete man auch 18 und 19 Tage (im Ausnahmsfalle des Februarius sogar 16 Tage) zurück, und es liegt nahe, anzunehmen, daß man auch hier mit einem trinundinum tempus rechnete, das man aber sich anders zu recht zu legen gezwungen war. Und daß ein solches trinundinum sodann nur zwei Neuner-Wochen umfaßte, ist ebenfalls klar.

Ein weiterer Zeuge für die Neuner-Woche im römischen Kalender sind die nonae. Die Erklärung des Johannes Lydus, de mensibus III, 45, p. 48, 18 ἀπὸ δὲ τῶν Νωνῶν καὶ αὐτῶν ἕως τῶν Εἰδῶν καὶ αὐτῶν μόνας ἐννέα μέσας παρειρήσαντο bezeugten uns zu mindest, daß man auf diesen 9tägigen Abstand Gewicht legte und daß der römische Kalender, genau so wie der bei Hesiodos noch hindurch schimmernde, eine mittlere Neuner-Woche kannte. Sie wurde von den Nonen eingeleitet und von den Iden beschlossen, und selbst der Ausdruck „Nonen" wird uns damit verständlicher — nur hindert uns an vollem Begreifen, daß die Tage vor den Nonen durch Rückwärtszählen ebenso auf die Nonen, wie die Tage vor den Iden durch Rückwärtszählen auf die Iden bezogen werden, wo die Strecke zwischen Nonen und Iden nicht zu den Nonen zu gehören und keine einheitliche Neunheit zu bilden scheint. Gerade dieses Rückwärtszählen ist aber an diesen beiden Stellen falsche, aus Mißverstand geborene Analogie, wie sich aus dem Vergleiche mit dem solonischen Kalender erkennen läßt [1]). Macrobius Sat. I,

[1]) Das Rückwärtszählen, und zwar ein 3maliges von 9—1, ist bei einem abergläubischen lettischen Heilverfahren im Brauche, bei dem Zweige bestimmter Holzarten in 3 × 9 Stücke geschnitten werden. Auch hier wird also, wohl ebenfalls in fälschlicher Erweiterung, ein ganzer Lichtmond rückwärts gezählt statt bloß die letzte Woche: also derselbe

Digitized by Google

16, 40 führt die Sitte des Rückwärtszählens bei den Latinern ausdrücklich auf den soloniſchen Kalender zurück (vgl. Ginzel II, 327). In ihm zerfällt der 30tägige Monat in 3 Dekaden; die erſte reichte von der *νουμηνία* (=Kalendae) bis zur *δεκάτη ἱσταμένου*, die zweite von der *ἐνδεκάτη* bis zur *εἰκάς* (20. Tag). Die Tage nach dem Zwanzigsten aber zählte er („Solon") nicht in ihrer Ordnung durch Hinzusetzen fort, sondern rückwärts und abnehmend, wie er den Mond abnehmen sah, bis zum Dreißigsten (Ploutarchos, Solon 23). Man begann alſo in dieſem Teile mit der *δεκάτη φθίνοντος* und ſtieg herab bis zur *ἕνη καὶ νέα*, welche nach „Solons" Meinung bereits in gleichem Maaße dem abnehmenden wie dem zunehmenden Monde angehörte. Hier haben wir es alſo deutlich bezeugt, daß das Rückwärtszählen ſeinen Grund im abnehmenden Monde hat; und wenn ſelbſt Macrobius mit der Herleitung der römiſchen Sitte aus Hellas nicht Recht gehabt hätte, werden wir doch eine andere Begründung für das Rückwärtszählen in Rom als das Abnehmen des Mondes nicht finden können. Daß dieſes allein urſprünglich zu Grunde lag, wird auch um ſo wahrſcheinlicher angeſichts der obigen Bemerkung, daß das Rückwärtszählen im Monatsbeginne, alſo bei zunehmendem Monde, von den Nonen und Iden aus ſinnwidrig und unverſtändlich iſt [1]).

Volkstümliche Zeugniſſe für die 9nächtige Woche ſind endlich noch das 9tägige Sühnefeſt der novemdiales feriae, das sacrificium novemdiale, der 9te Tag als dies lustricus (ſ. u.), die ſabiniſchen Novemsides (Novemsiles), die 9 tuskiſchen Gewittergötter (Plin. n. h. II, 182), der Ratſchlag des Virgilius Georg. I, 286 nona dies fugae melior, der gewöhnlich auf den Mond (und alſo die Nacht) bezogen wird, da das beginnende Licht dann den Weg ſchon zeige, und Bauernregeln wie Columella VIII, 11, 11 veteres gallinae novem diebus a primo lunae incremento novenis ovis incumbent.

Es bleibt noch, bevor wir an den Aufbau des ehemaligen, heute nur verſtümmelt vorliegenden römiſchen Kalenders ſchreiten können, die Frage, wo wir in ihm das interlunium (*μεσοσέληνον*) oder intermenstruum (umbriſch antermenzaru) zu ſuchen haben mögen. Es entſpricht bei den Römern

Fall, nur geregelter, wie im römiſchen Kalender. Das Rückwärtszählen der Tage der zweiten Monatshälfte (consuetudo Bononiensis) kam auch in Indien vor.

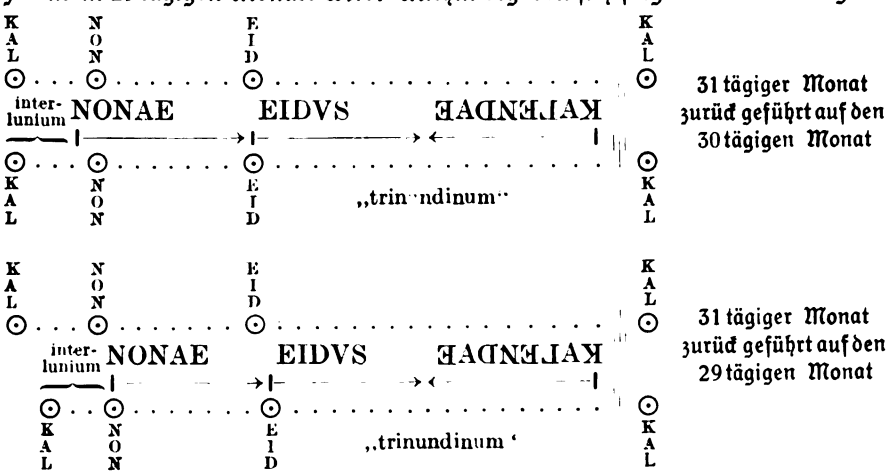
[1]) Eine merkwürdige Einrichtung der römiſchen Zählweiſe ſind die Zahlwörter undeviginti, duodeviginti, die von 20 auf $18 = 2 \times 9$ zurück ſchreiten. Von den Zahlzeichen ſind IV und IX im ſelben Sinne zu erwähnen. Man gewinnt den Eindruck des Weiterwirkens eines alten „Zwiſchenneunten", der von den Dekaden abgezogen und ſogar auf die halbe Dekade (hamuštu) übertragen wurde. Die Erſcheinung iſt aber ſehr verwickelt, denn viginti (vgl. quatrevingt) iſt die Grundzahl eines anderen Zahlenſyſtemes, nämlich der $20 = 4 \times 5$, entſprechend den Gliedern des menſchlichen Körpers. Der 9fingrige Herakles, dem die kromuoniſche Sau den 10ten Finger abgebiſſen hat, iſt ebenſo zu vergleichen wie der Gebrauch der Majavölker in Amerika, mit winak den Mond, den Menſchen und die Zahl 20 zu bezeichnen. Dieſes Syſtem der 5 kömmt ebenſo in dem Ogam der vorariſchen Unterſchichte der Kelten wie in dem offenbar vorhelleniſchen „Fünfern" (*πεμπάζειν*) zum Ausdrucke.

Digitized by Google

auch seiner Bedeutung nach den hellenischen ἀποφράδες und ist wohl mit 3 Tagen anzusetzen. Am Ende des Monats, vor den Kalenden des neuen, dürfen wir es gewiß nicht suchen, da dort der Bau des Kalenders keinen Einschnitt verrät. Somit bleibt bloß die Stelle vor den Nonen; zwischen ihnen und den Kalenden liegen in der Mehrzahl der Monate gerade 3 Tage, und diese sind offenbar das intermenstruum. Wir entnehmen hieraus, daß die Römer die Epagomenen des Monats voran nahmen. Das ist offenbar sehr alter, gut bewahrter arischer Brauch. Denn wie sonst die Nacht dem Tage, der Winter dem Sommer voran geht, sollte sicherlich auch die dunkle Keimwoche des Mondes den drei lichten, deren Gestalt sich in ihren drei Nächten geheimnisvoll vorbereitet, voran gehen.

Der Bau des alten römischen Monates läßt sich jetzt schon ziemlich klar überblicken: interlunium, nonae, trinundinum, d. h. 3 + 9 + (9 + 9) „Tage". Wie steht es aber um die Kalenden? Macrobius, Sat. I, 15, 9 bezeugt ausdrücklich, daß sie immer auf das Neulicht fielen, das der pontifex minor eigens, um sie festzustellen, beobachten mußte. An ihnen bestimmte man jedoch auch den Abstand der Nonen und nahm also Monat für Monat eine intercalatio, eine Schaltung, vor. Man war sich also des Wesens dieser Zeit als Schalttage noch so ziemlich bewußt, hatte aber das Verständnis dafür verloren, daß sie vor die Neusichel gehörten.

Schließlich ist zu beachten, daß das alte 355tägige „Mond"-Jahr nur Monate zu 30 und 29 Tagen gekannt haben wird und daß also die alte römische Monatseinteilung dem entsprechend anders gestaltet sein mußte. Im 31tägigen römischen Monate, der zwischen Kalenden und Nonen 3 (5) Tage schaltet, steckt daher offenbar das Vorbild für den 30tägigen, im 31tägigen römischen Monate aber, der zwischen Kalenden und Nonen 5 (7) Tage schaltet, das Vorbild für den 29tägigen Monat, und zwar letzteres deshalb, weil er durch Weglassen dieses Übermaßes von 2 Tagen im interlunium von selbst zu einem 29tägigen Monate wird. Mithin ergeben sich folgende Anordnungen:


KAL NON EID KAL
inter-lunium NONAE EIDVS KALENDAE
31tägiger Monat zurück geführt auf den 30tägigen Monat
„trinundinum"
KAL NON EID KAL
inter-lunium NONAE EIDVS KALENDAE
31tägiger Monat zurück geführt auf den 29tägigen Monat
„trinundinum"

Digitized by Google

Wem die Schlüsse zu unsicher sind, auf denen dieses mutmaßliche Bild von der alten römischen Einteilung des Mondes aufgebaut ist, der wird wohl trotzdem zugeben müssen, daß der römische Kalender, wie er vorliegt, nicht als Gegengrund gegen eine ursprüngliche Gliederung der römischen Zeitrechnung nach Neunerwochen angeführt werden kann. Die Ausdrücke nundinum, nonae, trinundinum werden immer für sie Zeugnis ablegen, und ebenso belegt uns der Begriff des intermenstruum unzweifelhaft, daß es mit dieser Neunteilung noch nicht ausging, daß man die 3×9 auf 30 eben „ergänzen" mußte.

5. Die Kelten [1]).

Von den Galliern sagt Caesar, bellum Gallicum VI, 18: sie bestimmen alle Zeiträume nicht nach der Zahl der Tage, sondern der Nächte (vgl. Plin. n. h. XVI, 44 [95]). Fristen werden in den irischen Gesetzen nach Nächten angegeben. Daß bei der Zählung die Nacht dem Tage voran geht, sieht man an Ausdrücken wie ir. aδij haune (adaig samna) = Nacht, die zum 1. November führt, oder aδij saþirn (sathuirn) = Nacht des Sonnabends, d. h. die Nacht vom Freitage zum Sonnabende. Das Wort „Nacht" wird auch für die Nacht sammt dem auf sie folgenden Tage gebraucht (Ginzel III, 77). Weitere Belege für die Zählung nach Nächten sind die zusammen fassenden Bezeichnungen für Fristen von mehreren Nächten, die sogleich näher zu behandeln sein werden. Eine reichhaltige Sammlung von Beispillen für die Verbindung Nacht und Tag s. bei J. Loth, L'année celtique d'apres les textes irlandais, gallois, bretons et le Calendrier de Coligny, Rev. Celtique XXV, 113—162), der uns auch sonst für die keltischen Lande reichen Stoff über typische Zahlen und Fristen als Quellen des alten Kalenderwesens dargeboten hat.

Loth geht S. 130f. von der Zweiteilung des Kalenders von Coligny aus und behandelt die Zerlegung dieser 15 + 15 Tage (urspr. Nächte) in 3 Fünfheiten, ir. kōigþiges (cóicthiges) und gallisch noch geradezu pəþewnōz (pythefnos), d. h. „Fünf-Nächte" die man auch zu 5 Nächten und 4 Tagen rechnete (= engl. fortnight). H. Zimmer hat in der Zeitschr. f. celt. Philol. IX, 105f. (vgl. Mitra Sp. 32) einen Abschnitt über dieses in den vigesimalen Rahmen gehörende *περιπάζειν* der vorkeltischen Bevölkerung hinterlassen (s. übrigens auch Loth, ebd. 143ff.), in dem er auch auf den Ersatz des alt überkommenen keltischen Ausdruckes für 10 durch einen 2×5 bedeutenden hinwies. Hier liegt also nichtarische Zählweise vor, die aber in den Zahlenangaben der irischen und gallischen Texte sich nicht durchgesetzt hat; vorherrschend blieb immerhin die Zerlegung des Monats in 3 Wochen zu 9 Nächten und 3 Zuschlagnächte (Loth, ebd. 132).

[1]) Keltisches Sprachgut ist meist zuerst in lautrechter, dann in ( ) in der überlieferten Schreibung wieder gegeben.

Digitized by Google

Im älteren irischen Schrifttume finden sich zwei Wörter für Woche, das Lehnwort sehtuin (sechtmain) von lat. septimana, und daneben das einheimische, altirische Wort nouas (nómad, ar. *nevm-etā), das auch „die 9te (Nacht)" bezeichnet. Es bezeugt uns eine Woche von 9 Nächten (vgl. hell. εἰνάνυχες) — nicht Tagen! —, wie Caesar beweist (Belege zu beiden Wörtern bei E. Windisch, Irische Texte, Wörterbuch; vgl. Roscher, Ennead u. hebd. Fristen S. 15). Revue Celtique XII, 122 (im Glossar zu The Second Battle of Moytura) findet sich folgende Bemerkung des Herausgebers Whithly Stokes: nómad a period of 72 (= 9 × 8) hours. Woher Stokes das hat, ist der Stelle nicht zu entnehmen; fließt seine Angabe aus guter Quelle, dann bezeugt sie uns zugleich eine keltische Einteilung des Sterntages (Nacht — Tag) in 8 „Stunden", d. h. entweder Nachtwachen oder Teile eines Stundentierkreises. Mitunter steht aber auch an Stelle von nómad bereits noi laþe (noi laithe) = 9 Tage (Loth, ebd. 135). In einem Ms. des 8. oder 9. Jahrh. ist lat. nundinae mit bretonisch nuidju (nouidiou) erläutert, einem Worte, das jetzt walisisch *newidian hieße und den Plural zu newid „wechseln" darstellete (J. Rhys, Hibbert lectures 362_1). Ein weiteres Zeugnis für die 9nächtige Woche ist der in Wales übliche Ausdruck nau diurnod (naw diwrnod; novem diurnatus), neben den Loth, ebd. 136_2 zur Erläuterung stellte ün did a uiþnōz (un dyd a wythnos) = 1 Tag und 8 Nächte (Ancient laws of Ireland I, 428). Uiþnōz = 8 Nächte (und 7 Tage) ist, wie englisch sennight, nichts Anderes als eine Umsetzung der 7tägigen jüngeren Woche in den Stil des alten, nach Nächten rechnenden keltischen Denkens, also eine Übergangserscheinung, mit der J. Rhys (ebd. 374) den Draupnir verglich, von dem jede 9te Nacht 8 gleiche Ringe abtropfen, und die 6 Tage und 7 Nächte der Schöpfung in einer alten keltischen Eidesformel (ebd. 361_1). Den römischen nundinae entspricht etymologisch irisch noinden oder noenden, was „festliche Versammlung" bedeutet (Rhys, ebd. 362_3) und offenbar deren Dauer angibt. Außerdem bezeichnet das Wort die Frist des Männerkindbettes bei den Ulstern kess noinden Ulad (cess noinden Ulad = die ein nundinum währende Krankheit des Ulster-Mannes, das Ulster-Wochen-Bett), womit hier bereits 5 Nächte und 4 Tage (5 + 4 = 9) gemeint sind (Rhys, ebd. 363_1) — eine chronologische Auffassung, mit welcher der Römer auch seine Nonen z. T. rechtfertigen konnte. Auf jeden Fall liegt in ihr wieder das herein Wirken der nichtarischen (vigesimalen?) Zählweise nach Fünfheiten vor; Rhys, ebd. 364ff. gibt zu ihr die Beachtenswerte Erläuterung: wie in der Musik eine Terz zur andern hinzu gefügt nicht eine Sext sondern eine Quint macht, ergibt auch eine „Hand" Nächte zur andern hinzu gefügt, nicht 10 Nächte sondern 9. Hat übrigens die Hand des auch sonst sehr chronologisch veranlagten (7 Finger und 7 Zehen an Händen und Füßen geben 4 × 7 = 28!) *Kwō Kalunī—Kū Hulinn (Cú Chulainn) 7 Finger (Roscher, Ennead. Stud. S. 146) wie die Hand Gottes auf einem

Digitized by Google

babilonischen Siegelzylinder (Nielsen, Die altarabische Mondreligion 155), dann wäre auf 9 Finger des Kwō Kalunī als Vorstufe zu raten, wie seinen 7 Pupillen die 9 Augenlider oder Augenschilde des Balor (die auch schon in der 7-Zahl vorkommen, Leßmann in Mitra, Sp. 172), und des Yspadaden Penkaur (Yspadaden Penkawr) (Mabinogion von Kilhwch und Olwen) entsprechen. Solche 9 Finger besaß auch Herakles; denn den 10ten hatte ihm die krommuonische Sau abgebissen. 9 Kreise um einen 10ten zeigt die Goldscheibe aus einem Keltengrabe bei Worms, unten Abb. 24. Beziehungen der 9 Nächte zu den 9 Monaten der Schwangerschaft hat J. Pokorny, Ein 9monatiges Jahr im Keltischen, Or. Lit. Ztg. 1918, Sp. 130—133 besprochen (s. S. 64 u. 223).

Auch in mythische Angaben hinein hat J. Rhys diese Wochenzahlen zu verfolgen gesucht; das richtige Gefühl, von dem er dabei geleitet war, müssen wir anerkennen, wenn wir seine Anregungen auch bloß z. T. benützen können; übrigens handelt es sich um schwer zu deutende, mittelbare Zeugnisse. Die Iren pflegten wichtige Dreiheiten zur Erinnerung in Reimsprüche (Triaden) zusammen zu fassen; eine solche, die Triade I, 93 (II, 11) spricht von den drei Pferdelasten Englands und beschreibt eine davon, die der Rappe von Moro über das Wasser trug. Er trug nämlich 1. seinen Herren Elidür Muinwaur (Elidyr Mwynvawr), 2. dessen Weib Eürgain (Eurgain), 3. Guin da Guined (Gwyn da Gwyned; Weiß, der gute Zechbruder), 4. Gwyn da Reimat (Keimat? Weiß, der gute Kamerad?), 5. Mənah Naumon (Mynach Nawmon), den Ratgeber des Elidür, 6. Petrəleu Wənestr̥ (Petrylew Vynestyr; minister), dessen Mundschenk, 7. Aranüagil (Aranuagyl), dessen Diener und endlich $7\frac{1}{2}$. Albainuir (Albainwyr), dessen Koch, der aber schwamm und sich bloß an den Schwanzriemen des Pferdes hielt (darum zählt man ihn nur als $\frac{1}{2}$). Rhys sah richtig, daß hier Chronologisches zu Grunde liegt, wie im Siaborcharpat Con Culainn, wo dem Kwō Kalunī, als er mit der Beute flieht, ein Sturm (der nach stürmende Kūroi) das Schiff vernichtet; da halten sich 9 Mann an seine Arme, 30 an den Kopf, 8 an die Schenkel — mit Mühe rettet er sich. Also ist er hier selber das „Roß", und die 30 erinnern uns an seine 28 Finger+Zehen, die 9 an seine daneben als die ältere Vorstellung anzunehmenden 9 Finger. Auf jeden Fall sind die Zahlen in Unordnung, und die Namen in obiger Triade noch mehr. Bei Kwō Kalunī kann es sich nur um jene Gestalten des Mythos als Mitschwimmer gehandelt haben, die den unabänderlichen Bestand der Erzählungen bilden: also er selbst (=Elidür), Blaþnad (Bláthnat=Eürgain) und sein hülfreicher Gefährte (Guin, der gute Kamerad); und mehr werden eben auch in der Triade nicht ächt sein. Der hülfreiche Gefährte (Tote; vgl. Mitra, Sp. 266) hat einen Mantel, den eine Kupferspange zusammen hält (vgl. Rhys, ebd. 328 über die Spange an Maine mac Durþachts Mantel); ihm würde also in der Triade der 9gestaltige Mönch (Mənaþ Naumod, so nach Rhys, ebd. 376_2) entsprechen. Alle anderen

Digitized by Google

Namen dürften Zusatz sein, sichtlich aus Spielformen angereichert, bis man auf 7½ gekommen war.

Eine ähnliche Erweiterung liegt offenbar auch bei den erst wegen sechtmain (septimana s. o.) zu „secht", d. h. 'sieben', erweiterten Maine vor, auf die Rhys 366ff. solches Gewicht legt. Sie kommen in der Táin bó Cuailnge als die Söhne des Ailill und der Medb wiederholt vor und werden in späteren Schriften (vgl. R. Thurneysen, Die irische Helden- und König-Sage S. 533) auch anderen irischen Helden gleichgesetzt. Ich erwähne sie, weil ihre Namen auf ein gälisches Rätsel, das ich unten anführen werde, Licht werfen und weil sie eine Art Leibtruppe des königlichen Paares bilden und als solche etwa zu vergleichen sind mit der Zahl der 9 Läufer, in denen Mac Roth geht (Táin S. 14, Windisch; vgl. über Mag Ruith, den „Diener des Rades", Schultz in Ztschr. f. celt. Philol. XIII, S. 398f.). Die Namen der 7 Maine sind nun: 1. Maine māthramail ('der Mutter ähnlich'), 2. Maine athramail ('dem Vater ähnlich'), 3. Maine mīngor ('der fein pietätvolle' gegen seine Mutter), 4. Maine mōrgor ('der sehr pietätvolle' gegen seinen Vater; vgl. Maine Gor bei Thurneysen S. 307 und Maine Mōr ebd. S. 353f.), 5. Maine mōepirt ('größer als zu sagen' oder mō a eipert 'größer sein Reden' als das jedes der anderen), 6. Maine andoe (auch antāi 'nicht stumm'; richtig vielmehr Maine tāi bei Thurneysen S. 533 'der Stumme', dem fünften, beredten Bruder entgegen gesetzt; vgl. Windisch Táin S. 22), 7. Maine cotageib ule ('sie alle umfassend', weil er die Schönheit und Würde von Mutter und Vater vereint). So weit die feste Reihe; es könnten aber ehdem auch hinzu gehört haben, 8. Maine lāmderg ('Rothand', Thurneysen S. 334) und 9. Maine lāmgarb ('Rauhhand', ebd. S. 489, 517). Der noch sonst mitunter genannte Maine Milscothach ('der Honigblütige', dessen Worte gleich Honig sind) oder Maine milbēl ('Honigmund'; Thurneysen S. 307) ist nur ein anderer Name des fünften Bruders. Deutlich geht durch die Reihe der Gegensatz der Muttersöhne und der Vatersöhne; der letzte Sohn erst vereint ihn. Dem entsprechen die Namen ihrer Frauen, der 7 Töchter des Regamon (Thurneysen S. 307f.): 3 heißen Dūnlaithe und 4 (die 4te?) Dunann; auch tritt einer der Maine (der 4te, alle umfassende?) in der Erzählung besonders hervor. Im Verzeichnisse der Ferchutredach (eine Art Leibgarde von Ailill und Medb) werden (S. 852 Windisch) 3 Maine von Muresc und (S. 855 Windisch) 3 Maine von Mossaid genannt; die 3 Zahl (1. mutterähnlich, 2. vaterähnlich, 3. beide umfassend) scheint der Kern der ganzen Reihe, und ob in ihr noch ein unvollständiger Vierter steckt, bleibt zweifelhaft.

Und nun erinnern wir uns der oben aufgeworfenen Frage: wie viele kamen, genau gerechnet, mit Kwō Kalunī durchs Wasser? Blaþnad und der Gefährte hinzu genommen, geben zusammen nur 3, und die nicht vollständig, da der Gefährte „schwimmt" und daher bloß als halbe Last zählt. Ein gälisches Rätsel bei Campbell, Gälische Märchen Nr. 21 gibt

Digitized by Google

uns eine ähnliche Nuß zu knacken; es lautet: Einer sieht 3 × 9 junge Männer vorüber gehen und dann einen Mann und eine Frau vorüber reiten. Die Frau sagt ihm, die ersten 9 seien ihres Vaters Brüder, die zweiten 9 ihrer Mutter Brüder, die dritten 9 ihre Söhne — und alle Söhne ihres Mannes. Die Lösung ist: Der Monat; in dem Rätsel selbst erinnert das 'ihres Vaters Brüder' an apramail (dem Vater ähnlich), 'ihrer Mutter Brüder' an māthramail (die Reihenfolge der Maine setzt den Vater hinter die Mutter, unter dem Einflusse des Mutterrechtes) und 'alle Söhne ihres Mannes' an kodagew ule (alle umfassend). Wenn wir an die Triade und den Ritt oder das Schwimmen des Kwō Kalunī denken, erhebt sich aber auch die Frage, ob Mann und Frau nicht gemeinsam auf des Pferdes Rücken sitzen sollen; wie das Rätsel jetzt lautet, ist dies nicht ausdrücklich betont, aber auch durchaus nicht ausgeschlossen, und da die Rätsel das richtige Erfassen des gemeinten Bildes immer erschweren, würde uns ein Fehlen des Hinweises darauf, daß ein Roß beide Reiter trägt, nicht wundern dürfen. Vergessen aber hat wohl der Überlieferer, daß sie auf der Flucht über den Strom sind, zu der ja auch die 3 Neunergruppen (z. B. Füchse, Schwäne, Fische; Hirten, Schmiede, Fischer usw.; vgl. Mitra, Sp. 111 und 122f.) mythologisch richtig gehören. Wir kommen also auf 27 + 2 statt, wie man erwarten sollte, auf 27 + 3. Wo ist also hier der verborgene Dritte? Vor allem ist eines klar: zu den auf dem Rappen Fliehenden gehört, damit das Bild vollständig wird, auch der auf einem anderen Pferde sie Verfolgende. Die russischen Erzählungen von Koščej (südslawisch „Stahlpascha", ungarisch Czerneki) sind die unmittelbaren Parallelen zu den keltischen von Kuroi (s. u.), auch in ihnen haben wir die beiden auf dem Rosse Fliehenden (Iwan — Kwō Kalunī, Anastasia — Blapnad) und den Verfolger. Dabei geht aus den Erzählungen hervor, daß die beiden Flüchtlinge das Füllen reiten, der Verfolger aber die Mutter dieses Füllens. Die Mutterstute kann das Füllen nicht einholen und bittet es in ihrer Ermüdung, zu warten. Das Füllen antwortet ihr, wie töricht sie sei, daß sie den Koščej nicht abwerfe und damit zerschmettere. Das tut sie auch, und wir merken uns, daß wir hier ein Zwiegespräch zwischen der ermüdeten Mutterstute und ihrem schwerer belasteten Füllen haben, zu dem es ein besonders in slawischen Landen, aber auch im Kaukasus und in Sibirien vorkommendes Gegenstück gibt in dem Gespräche zwischen der Mutterstute und ihrem Füllen über ihre Lasten, das einen Teil der Geschichte vom tiersprachenkundigen Manne bildet. Diesen Gegenstand hat neuestens A. Aarne in den Folklore Fellow Communications 15 ziemlich unzureichend behandelt, aber den Stoff sehr reichhaltig zusammen gestellt. Es handelt sich bereits um einen Schwank, in dessen Aufbau sehr verschiedene Erzählungsstücke herein gezogen werden konnten und eben auch herein gezogen wurden. Das Gespräch zwischen Stute und Füllen ist ein solches Stück, und wir haben daher weniger den scheinbaren Zusammenhang, in den es geriet, als seinen Inhalt zu beachten. Nach Aarne

Digitized by Google

S. 34 ergibt sich als solcher, daß ein Mann und seine Frau auf einer Stute reiten, der ihr Füllen nachläuft. Die Stute tadelt das Füllen, daß es ihr nicht folgen kann, wo es doch ohne Last laufe, während sie ihren Herrn, dessen Frau und deren ungeborenes Kind tragen müsse. Hier ist also das Verhältnis zwischen Stute und Füllen genau das umgekehrte (statt der Stute kann das Füllen nicht nach) wie bei Košček-Kūroi. Aber auch den Grund zur Vertauschung sieht man: die Stute konnte man sich selbst ebenfalls noch trächtig denken und damit ihre Last vermehren, was in einigen Fassungen auch geschehen ist. Die Anwendung ist jetzt leicht: Blaþine, bzw. die Frau im gälischen Rätsel, sind schwanger zu denken, ihr noch ungeborenes Kind ist der Dritte oder Vierte, den wir alle Mal zu suchen hatten. Es liegt ein richtiger Rätselzug vor, vergleichbar mit dem Monatsrätsel bei Firdousi, das ebenfalls betont, wie von den 30 Reitern immer einer beim Wiederzählen zu fehlen scheine, und mit der chronologischen Einrichtung des Sleipnir, dessen Fußzahl im Rätsel so kunstreich verborgen wird. Wir kommen damit beim gälischen Rätsel auf 27 + 3, wenn man das ungeborene Kind als 1 zählt, und sehen, daß bereits ein Bewußtsein von der hinter 30 Nächten um etwa ½ Nacht ($2\frac{1}{2}$ Nächte geben 5 Hälften, $2\frac{1}{3}$ Nächte würden 7 Drittel ermöglichen) zurück bleibenden Dauer des synodischen Monates vorliegt. Bei Kwō Kaluni, bezw. in der Triade, kommen wir aber auf 2 + ungeborenes Kind + Schwimmer und können zweifeln, wie man da zählte. Wahrscheinlich wird es darüber verschiedene Ansichten gegeben haben, und die Epagomenenfrist von $3\frac{1}{2}$ Tagen (7 Hälften), auf die wir unten zu sprechen kommen werden, ist vielleicht gerade hier ein Mal vorbildlich gewesen. So schließt das Ergebnis der vergleichend-mythologischen Untersuchung sich wieder eng an die überlieferten chronologischen Angaben an, zu denen aber das gälische Rätsel ganz unabhängig von den daran geknüpften Erläuterungen über die Epagomenenzahl, bereits um seiner 3 × 9 jungen Männer willen, ebenfalls gehört.

Daß wir hier im Rätsel die Nächte des Lichtmondes als junge Männer verkörpert finden, verleiht besonders jenen zahlreichen Stellen im keltischen Schrifttume Bedeutung, welche von 3 × 9, bezw. 27 jungen Männern, Helden, Mädchen usw. sprechen. Was Loth hierüber zusammen gestellt hat, ist bloß ein erster Ansatz zu einer vollständigeren Sammlung, die höchst erwünscht wäre. Sehr häufig sind auch die Fristen von 27 Nächten und Tagen, Jahren und Stunden. Alle Stellen des Vorkommens der Wendung dia teora nōuad (dia téora nómad), für die Windisch in seinem Wörterbuche die all zu blasse Übersetzung „nach 3 Wochen" ansetzt, sind voll gültige Belege für die 3 Wochen zu 9 Nächten. Auch der Aberglaube erhielt solche Fristen; so verzeichnet Loth, ebd. 156, daß ein Heilmittel 9 + 9 + 9 Morgen lang zubereitet wird. Wertvoller noch ist das Vorkommen dieser Frist im Rechte. Die Anc. Laws V, 395, 13; 397, 3 bemessen die Fälligkeit von Zahlungen nach 3 Wochen zu 9 Tagen (Loth 155), und die Periode von 27 Nächten ist ausdrücklich angegeben

Digitized by Google

in Anc. Laws III, 472, wonach Geldstrafen von der 3ten Nacht an bis zum Ende von 27 Nächten eingetrieben werden (Loth, ebd. 136).

Das ist zugleich ein Beleg für die 3 Zuschlagsnächte, die hier voran genommen werden. Der ziemlich verwickelte gallische Kalender, den Palchos (im Cat. codd. astrol. Gr. V, 179; vgl. Roscher, Hebdomadenlehren S. 200 die Erläuterungen von Windisch und Cumont) andeutet, sieht am Schlusse des Monates nach dem 27ten Tage des Mondes eine Frist von 3½ Tagen vor, während welcher, wie bei den ἀποφράδες, jede Betätigung verboten ist. Die oben zur Last des Pferdes gegebenen Erläuterungen führten uns ebenfalls auf 2½ (2⅓) oder 3½ Nächte (oder Tage). J. Loth hat a. a. O. 132f. über 20 Beispille für Fristen von 3 Nächten und Tagen (auch aus dem Rechtsleben) zusammen gestellt.

Der irische Schild mit den 27 „scrolls", in 3 Gruppen zu je 9 geordnet (s. u. Abb. 41), ist ebenfalls als Zeugnis für die Gliederung des Lichtmondes zu werten, wie aus dem verwandten germanischen Stoffe (s. S. 116) noch deutlich werden wird.

Entweder auf die 3 Wochen oder die 3 Zuschlagnächte ist wohl auch das Dreigesicht[1]) auf den keltischen Planeten-Vasen, den Steinaltären der Planetengötter im rheinisch-süddeutschen Keltengebiete, dem Silberkessel von Gundestrup (Jütland) und der Wochengötter-Vase vom Fliegenberge (s. Mannus II, 1ff.) zu beziehen, alles Darstellungen des 2.—3. nachchr. Jahrh., wie G. Kossinna, Zur Wochengöttervase vom Fliegenberg bei Troisdorf, Siegkreis in Mannus II, S. 201—208 gezeigt hat. Ich erwähne diese noch wenig aufgeklärten keltischen Denkmäler, weil es sich in ihnen um Darstellungen des zeitlichen Geschehens handelt, in denen zwar fremder Einfluß in vollem Gange ist, aber doch noch gewiß die älteren heimischen Vorstellungen lebhaft nachwirken. Vielleicht ist zu beachten, daß 7 Götter, unter denen einer 3köpfig ist, im Ganzen 9 Köpfe haben, so daß das Dreigesicht unter Anderem auch dem Ausgleiche einer älteren 9nächtigen gegen die neue 7tägige Woche gedient haben könnte. Die alte Geltung des Dreigesichtes geht aber gewiß nur auf die trikadruka, während die Wochen im Ganzen ein Viergesicht ergeben.

Die Gesamtdauer des Monats mit 30 Nächten (Tagen) ergibt sich allein schon aus der späteren Zerlegung in 15 + 15 (s. o.). Als gesicherter Beleg der kalendarischen Geltung der 30 in mythenhaltiger Überlieferung ist die von J. Pokorny in den Mitt. der Wr. anthr. Ges. XLII, 144f. behandelte Stelle des Siaborcharpat con Culainn zu betrachten:

[1]) Vgl. K. v. Spieß, Trinitätsdarstellungen mit dem Dreigesichte in der Vierteljahrsschrift Werke der Volkskunst II, Heft 1/2, 1914. Auch der Teufel wird mit dem Dreigesichte dargestellt, vor allem in Frankreich, und auch die übrigen Belege bei v. Spieß scheinen keltischer und slawischer (Triglav) Überlieferung anzugehören.

Digitized by Google

Es war ein Keſſel in der Burg, das Kalb der 3 Kühe;
30 Kühe in ſeinem Schlunde — das war keine Laſt für ihn.
Sie pflegten zum Keſſel zu kommen, es war ein lieblicher Wettſtreit;
ſie gingen nie fort von ihm, ohne ihn gefüllt zurück zu laſſen.

Pokorny verglich die Gloſſe ('Erin II, 21ff., Aided Con Rói): Wegen der 3 Kühe des Juchna und der 3 Männer (für heißt ebenſo Mann wie männliches Tier) von Ochan, d. h. die kleinen Vögel (Männer Ochans) pflegten auf den Ohren der Kühe Juchnas zu ſitzen, und der Keſſel wurde ſammt den Kühen geraubt. Er war ihr Kalb. 30 Kühe (d. h. ihre Melkungen) waren die Laſt des Keſſels, und ſie wurden zu jeder Tageszeit vollſtändig ausgemolken, während die Vögel ihnen zuſangen. Ochan iſt nach K. Meyer, Zſchr. f. celt. Philol. IX, 181, der Wechſelgeſang; ſchade, daß ſich Juchna nicht ähnlich deuten läßt! Pokorny hat auf einige Einwendungen K. Meyers und auf

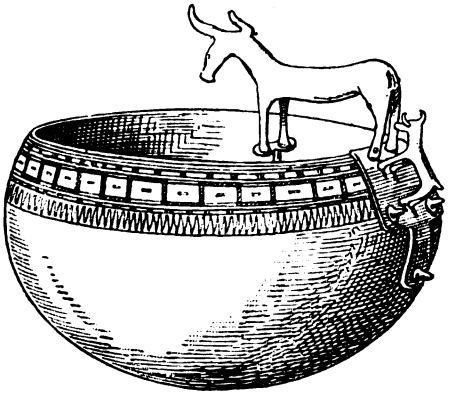


Abb. 6. Bronzebecken aus Hallſtatt. Nach Hoernes, Urgeſch. d. Kunſt, S. 500, Abb. 164.

Abb. 7. Dreibeinige Tierſchale aus dem Goldfunde von Nagy St. Miklos. Nach Hampel.

einen Ausfall von Vendryes (Revue Celtique XXXIII, 497ff.; vgl. Mitra, Sp. 201) in Zſchr. f. celt. Philol. X, 310—314 abſchließend geantwortet. Die Zugehörigkeit der 30 Melkungen des „Kalbes"-Keſſel zu den 30 Nächten des Mondes könnte jetzt nur mehr angezweifelt werden, wenn jemand grundſätzlich neue Geſichtspunkte zu jener Erörterung nachzutragen wüßte. Außerdem hat K. v. Spieß, Die Behältniſſe des Unſterblichkeitstrankes, Mitt. d. Wr. Anthrop. Geſ. XLIV die eigenartige keltiſche Überlieferung aus vorgeſchichtlichen Funden erläutert, und ich wiederhole hier z. T. ſeine Angaben und Abbildungen, da ſie auch für ſpätere Teile dieſes Buches (vgl. S. 191) wichtig ſind. Wie die Kühe zum Keſſel kommen, in ſeinem Schlunde ſind, zeigt Abb. 6 (Hallſtatt). Der Keſſel iſt das Kalb der Kühe, denn er trinkt ihre Milch und wurde häufig wohl geradezu in Stiergeſtalt verfertigt oder als gehörnter Löwe (Abb. 7), ja ſogar als Vierfüßler mit Vogelleib und Hörnern (Abb. 8) oder als gehörnter Vogel (Abb. 9). Die Kühe ſind, wie man mit einer Redensart

Digitized by Google

der Weben ſagen kann, des Kalbes eng verwandte Mütter, die dem gemeinſamen Schooße entgegen brüllend, nach der Ordnung wandelnd und dem Gebrülle des Stieres folgend zum Strome kommen (Rw. X, 123, 2—4; Hillebr.. I, 431). Freilich iſt zu beachten, daß in den Weben dieſes Kalb 9 Mütter hatte (ſ. o.), wie Heimdall (ſ. u.), Roſtahm (ſ. o.) u. A. Dieſe Zahl iſt alſo ſo gut verbürgt, daß wir uns fragen könnten, ob ſie nicht auch in der keltiſchen Überlieferung bloß unter dem Einfluſſe der 3 Vögel (die auf das Stierbecken gehören) zur 3 verderbt wurde. Aber auch ein Nebeneinander beider Zahlen (wie bei den Mouſen und Moiren) von alters her iſt durchaus möglich, je nachdem man die Wochen-Epagomenenzahl oder die Nächtezahl einer Woche betonen wollte. Die Vögel auf dem Stiere kennt die keltiſche Überlieferung auch ſonſt; Abb. **12** zeigt den TARVOS TRIGARANUS, zu dem die 3 Kraniche

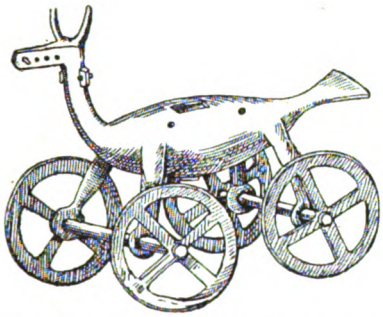


Abb. 8. Bronzewagen aus Corneto. Die 4 Löcher neben der Öffnung auf dem Rücken dienten für Öſen, um den Keſſel frei ſchwebend (über dem Feuer?) aufzuhängen. Nach Undſet, Aufſätze über ſüdeuropäiſche Fundſtücke, Zeitſchr. für Ethn. 1890.

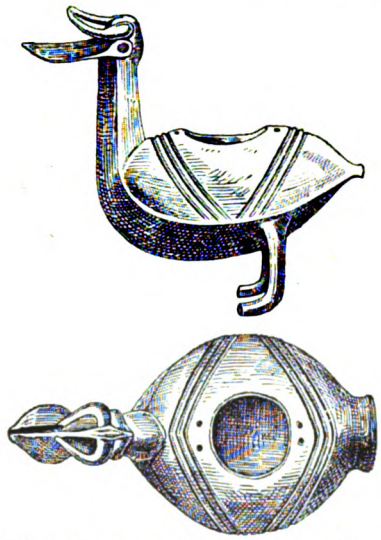


Abb. 9. Bronzevogel als Becken, gehörnt, neben der Öffnung vier Löcher für Bügel (zum Aufhängen). Hallſtattzeit, Ciſieſer in Ungarn (Seitenanſicht und Aufſicht). Nach Hampel, Altertümer der Bronzezeit in Ungarn. Taf. 68.

des Mider (die 3 Kraniche der Ungaſtlichkeit bei R. Thurneyſen, Die iriſche Helden- u. Königsſage I, 513) und die auf Brans als Becken (Gralſchüſſel) dienendem Schädel ſingenden Vögel der Rhiannon (Mitra Sp. 198) zu ſtellen ſind. Vögel auf dem Halſe oder Rücken gehörnter Tiere (Rind, Ziege, Schaf) haben die Funde aus dem griechiſch-archaiſchen Kulturkreiſe (Boiotien, Olympia uſw.), aus der Hallſtadtzeit aus Unter- und Oberitalien, Ungarn, den Alpenländern und ſpäter auch aus der Weſtſchweiz in weiter Verbreitung nachgewieſen (Zuſammenſtellung bei Hoernes, Urgeſch. d. Kunſt S. 482). Abb. **10**, **11**, **13**, **14** gibt dafür einige Beiſpille, zu denen ſpäter auch Abb. **55** gehört. In Abb. **13** und **14** tritt die alte Naturanſchauung noch mit aller Deutlichkeit

Digitized by Google

zu Tage (vgl. unten Abb. 54), und die protoelamisch (Abb. 10 und 13) -kaukasischen (Abb. 55) Belege sind wohl besonders wichtig; denn die Vergleiche des

Abb. 10. Toncylinder aus Susa. Zu beiden Seiten eines Baumes zwei gehörnte Tiere. Das eine hat einen Vogel, das andere eine „Schlange" auf dem Rücken. De Morgan, Délégation en Perse XIII, Fig. 77.

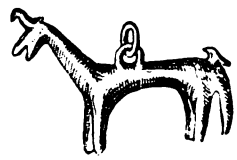


Abb. 11. Pferdchen mit Vögeln auf Kopf und Rücken (Hoernes, Urgesch. d. Kunst, Fig. 150).

Abb. 12. Tarvos Trigaranus (Stier mit den 3 Kranichen). Nach D'Arbois de Jubainville, Táin Bó Cúalnge, Paris 1907, Titelbild.

Rauschtrankes mit dem Rinde deuten auf das herein Wirken alter Milchwirtschaft, und A. Haberlandt, Alpine Gebirgsvölker in Mittelasien S. 15

Abb. 13. Schlange zwischen Stierhörnern. Protoelamisch. De Morgan, Délégation en Perse XII. Fig. 397.

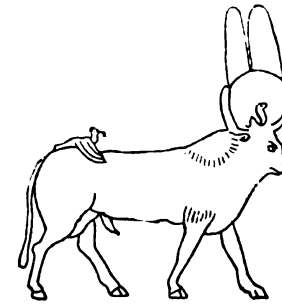


Abb. 14. Der ägyptische Baχ (Bakis der Hellenen) mit einem Vogel auf dem Rücken und der Schlange zwischen den Hörnern. Nach Lanzone, Dizionario della Mitologia Egizia Taf. 70, 40.

(Berichte des Forschungsinstitutes f. Osten und Orient III, Wien 1923) hat eine genaue Entsprechung zwischen dem alteuropäischen Vorgange der Käsebereitung, wie er in der Schweiz und in Skadinavien geübt wird, und dem altindischen Ritual der Somabereitung nachgewiesen.

Digitized by Google

6. Die Germanen.

a) Zeitrechnung.

'Zähler der Zeit' ist (nach Alwissmāl 15) Kenning für den Mond. Im Altnordischen bezeichnet nȳ den „neuen", jungen Mond und nid den zur Ruhe gegangenen, „alten", womit in der schottischen Ballade (Jamieson I, 159) zu vergleichen ist:

I saw the new moon late yestreen
wi' the auld moon in her arm.

Die Stelle belegt außerdem, daß man beide ( ) gleichzeitig sah, daß der Junge der Lichte, der Alte der Dunkle ist. Der stete Wechsel beider regelt die Zeit. Wǫluspā 6:

Da gingen zu Sitze die Götter alle,
die heiligen Herrscher, und hielten Rat:
sie benannten die Nacht, den Neuen und Müden,
die Zeiten all — zur Zählung der Jahre.

Ähnlich und vielleicht noch altertümlicher heißt es Wafþrūdnismāl 25:

den Neuen, den Müden schufen weise Götter
den Menschen als Maaß für die Zeit.

Unser heutiges Wort Woche (got. wiko, an. wika, agf. wike oder wuku, ahd. wecha, frief. wike) bedeutet im Grunde „Wechsel", bezieht sich also auf den Wechsel des Mondes und die Abschnitte, in denen er vor sich geht. Ob es ursprünglich die 9nächtige Woche bezeichnete, ist fraglich; eher könnte das intermenstruum damit gemeint gewesen sein. Es scheint, daß der Name Wecha, unter dem sich Ōdinn bei Rindi einschleicht (Saxo III, p. 804 Holder), hierher gehört und sich auf die Regel oder Schwängerung des Mädchens bezieht (vgl. unser 'Wochenbett', in die 'Wochen kommen', und den 'Wechsel' beim alternden Weibe). Andrerseits ist es aber wieder überspannte Kritik, wenn E. Mogk (in der Realenc. d. germ. Altertumskunde unter 'Neunzahl') vor allem deshalb, weil 'Woche' nicht ursprünglich die 9 Nächte-Woche bezeichnet haben muß, an der Geltung dieser 9 Nächtefrist als Woche im heutigen Sinne des Wortes zweifelt.

Die Zählung nach Nächten bezeugt zuerst Tacitus, Germania 11: sie rechnen nicht, wie wir nach Tagen sondern nach Nächten; danach setzen sie Fristen fest, danach geben sie Zusagen. Die Nacht geht dem Tage bei ihnen voran. Nach Gylfaginning 10 gebiert die schwarze Nacht den lichten Tag, was an die S. 60 angeführte Antwort des Thales erinnert, ob die Nacht früher sei, und an die Rätselfragen, ob die Henne zuerst war oder das Ei (in der orphischen Theogonie bei Aristophanes, Vögel 445 f. gebiert Nuks ein schimmerndes Ei; vgl. S. 25, und in der Realencyklopädie d. klass. Altertumswiss. I A meinen Artikel 'Rätsel' 86 u. 94, Nr. 19). Schles. hinte, österr. heint für 'heute' ist die lautgesetzliche Fortbildung von ahd. hinaht 'diese Nacht'. Die alte Zählung nach Nächten ist in vielen Fristen erhalten, unter denen die des

Digitized by Google

Rechtslebens besonders zu beachten sind (s. u.). Auch die alten Feste werden nach Nächten gezählt. Darüber schreibt H. Leßmann, Der deutsche Volksmund im Lichte der Sage, S. 276 Folgendes: „Die Voranstellung der Nacht vor den Tag spiegelt sich gleichfalls noch heute in einigen Wörtern unserer Sprache wieder, die den eigentlichen Festtag mit dem vorauf gehenden Abende beginnen lassen, z. B. Sonnabend, Heiliger Abend, Weihnachtsabend, Sylvesterabend. Auch das Abendmahl wurde in altchristlicher Zeit, dem Namen entsprechend, in der Nacht gefeiert, nicht etwa bloß zu dem Zwecke, Verfolgungen zu entgehen. Auch die Feier des Sabbats beginnt bereits am Freitag Abende, also am Vorabende des eigentlichen Festtages. Die Amerikaner nennen einen Jahrestag, einen Jubiläumstag old first night. Eine noch deutlichere Sprache reden die angelsächsischen Wörter frigenefen 'Donnerstag Abend' und frigenight — Nacht von Donnerstag auf 'Freitag'. Die Fastnacht und die Walburgisnacht werden sogar überhaupt noch jetzt lediglich in der Nacht gefeiert, und trummhaft liegt das auch noch in unserem Worte Weihnachten ausgedrückt, das eigentlich 'in den geweihten Nächten' (mhd. ze wihen nechten) bedeutet; gemeint waren nämlich 'die heiligen zwölf Nächte' vom 24. Dezember bis zum 6. Januar, in deren erste später die Feier der Geburt Christi verlegt wurde. Das neuenglische twelftnight bezeichnet die zwölfte dieser Nächte, den Vorabend des Dreikönigstages, also die Nacht vom 5. zum 6. Januar."

Am besten gleich hier sprechen wir auch von den altgermanischen Festen. Wie Weihnachten Mehrzahlform bei Einzahlbedeutung hat, so auch Ostern, Pfingsten und alle älteren deutschen Festnamen. Gemeint ist dabei gewiß die Mehrzahl der Nächte, die das Fest währt. Auch für das germanische Jul-Fest gilt dies. Das Wort Jul wurzelt durchaus im Heidentume, ist aus dem Nordischen, Gotischen und Angelsächsischen belegt und lebt in schwedisch und dänisch jul, englisch yule noch fort. „Auch in Pommern ist der Ausdruck Julklapp geläufig, aber der stammt nachweislich als Lehnwort aus dem Schwedischen. Das Deutsche selbst hat den alten Namen des heidnischen Festes, wahrscheinlich in der Zeit der Bekehrung verloren; er würde jetzt bei uns *Giel lauten müssen. Es sei auch gleich bemerkt, daß mit Jul (Mittwinterfest) das nordische Wort hjul (Rad) nichts zu tun hat. Jenes geht lautgesetzlich auf eine indogermanische Grundform jeqlo, dieses auf qeqlo zurück. Im Urgermanischen hieß das Fest *jeulu, und auch dies ist eine Mehrzahlform. Was das Wort ursprünglich ausdrücken soll, ist unsicher. Aber die Wurzel jeq, von der es abgeleitet ist, bedeutet sonst 'sprechen', besonders auch sprechen zu Kult- und Zauberzwecken, und nicht zu übersehen ist, daß eine andere Ableitung von ihr, jeq-ti, woraus deutsch Gicht geworden ist — auch die Gicht ist eigentlich die angezauberte oder durch Zaubersprüche behandelte Krankheit — in der Zusammensetzung sunnegiht, sungiht soviel wie Sonnenwende, ursprünglich vielleicht 'Sonnenzauber' bedeutet. So bezieht sich der

Digitized by Google

Name Jul doch wohl auf die Wintersonnenwende und eine mit ihr verbundene religiöse Feier." So weit Rudolf Much (Das Julfest, Deutsche Tageszeitung, 3. Jahrgang, Folge 7). Der alte Name der Sonnenwende: 'Sonnengicht' bedeutet aber sichtlich nicht Sonnenzauber sondern 'Krankheit der Sonne'; (etwa Sonnenbehägsung); die Sonne wird alt. Und es ist kein Zweifel, daß man sich auch eine 'Mondkrankheit', die Mondsucht oder 'Mondgicht' vorgestellt hat, wenn auch diese Ausdrucksweise, weil die alte Mondrechnung von der Sonnenrechnung verdrängt wurde, nicht mehr überliefert ist. Man denke nur an den kranken Mond bei den Indern (s. o.). Er bedarf der Heilung und Besprechung. Dargestellt wurde er durch den Juleber, der, nachdem er gegessen ist, wieder neu ersteht, und gewiß konnte er das nur durch die Macht gewisser Handlungen und Sprüche (wie bei Fōrs Bocke). Wer mag sie vollzogen haben? Da ist es gewiß nicht Zufall, daß in dieselbe Mittwinterzeit bei den heidnischen Angelsachsen die modraniht, die 'Mütternacht', fällt. Beda de temp. rat. 13: Die alten Angeln begannen das Jahr mit dem 24. Dezember (octavo cal. Jan. die), an dem wir jetzt die Geburt des Herren feiern und nannten diese uns heilige Nacht in ihrer Sprache modraneht, d. h 'Mütternacht', wie wir vermuten, wegen heiliger Handlungen, die sie in ihr vornahmen. Wie sonst die Julbräuche verschmolz also hier die Mütternacht mit dem Weihnachtsfeste. Aber erst auf Anordnung König Hakons des Guten wurde Jul auf den 25. Dezember verlegt, und vorher fiel es in Norwegen auf den 12. Januar. In älterer Zeit war es gewiß schwer, den Mittwinter genau zu bestimmen, und wenn das Fest am schwindenden Monde haftete, mußte es überhaupt entsprechend beweglich bleiben. Ganz dasselbe galt sicherlich für die Mütternacht, die es abschließen mochte; denn es ist kaum denkbar, daß zwei wesentlich verschiedene Feste in dieselbe Zeit fielen. Die hier gemeinten Mütter sind aber „dieselben, wie die auf so zahlreichen von den Germanen in den Rheinlanden errichteten Altären als matres oder matronae verehrten Schutzgöttinnen und berühren sich aufs Engste mit den Nornen und den Märgen, den weisen Frauen deutscher Überlieferung — man denke an das Auftreten der letzteren im Märchen vom Dornröschen. Und wie diese Gestalten im heidnischen Glauben besonders in Erscheinung traten, wenn ein Kind geboren wurde, und ihm das Schicksal schufen, nebenbei als Geburtshelferinnen sich betätigend, so bestimmten die 'Mütter' bei den Menschen einkehrend, in der Mitternacht wohl das Schicksal für das eben anbrechende neue Jahr" (Much, a. a. O.). Genaueres über diese Schicksalsgöttinnen s. bei Leßmann, Volksmund S. 26—46. Bei Bolte-Polivka II, 272 heißen sie Mittwoch, Freitag, Sonntag. Ihre Dreizahl läßt darauf schließen, daß ihnen ursprünglich 3 Nächte zugehörten, wie auch die Gicht des Mondes, die sie zu besprechen haben mochten, 3 Nächte währt. Auch sonst sind die Spuren von 3 Zuschlagnächten am Ende des alten oder Anfange des neuen Jahres, die vom Monde auf das Jahr übertragen wurden, nicht selten.

Digitized by Google

Diese 3 Gestalten können auch männlich auftreten, und auch da sind es Gottheiten des Zeitlaufes, und dieser wird wieder so geschildert, daß die Nacht voran geht. Das deutsche Rätsel von den 3 Starken (Simrock, Volksbücher VII 274, Nr. 3; W. Schultz, Rätsel aus dem hellenischen Kulturkreise, II. Erläuterungen zur Rätselüberlieferung S. 25; vgl. Laographia IV, 361ff.) lautet:

Drei Starke sah ich, rat mir das,
die schafften ohne Unterlaß.
Der Eine sprach: Wenns Tag wär'!
der Andre sprach: Wenns Nacht wär'!
der Dritte sprach: Nacht oder Tag —
keine Ruh' ich jemals haben mag.

Der Erste spricht: Wenns Tag wär'! — die Schilderung beginnt also mit der Nacht, und auch der Dritte spricht von Nacht oder Tag. Auch die zugehörige Rätselfrage nach den zwei beweglichen Dingen in 1001 Nacht XXII, 86 Henning, die wohl iranischer Überlieferung entstammt, hat zur Antwort: Nacht und Tag, während genau entsprechende Fragen bei Simrock, Volksbücher IX, 367, Nr. 28 schon aus junger Auffassung mit Morgen und Abend antworten.

Auch im Märchen wirkt die Zählung nach Nächten gerade in den ältesten Teilen, in den eingestreut erhaltenen Versen, noch nach. In der 'Nymphe des Brunnens' des Musaeus hält sich Mathilde bei der Flucht aus dem Tanzsaale den Prinzen fern mit dem Sprüchlein:

Hinter mir Nacht und vor mir Tag,
daß mich niemand sehen mag.

Der Spruch kömmt ähnlich auch sonst öfter vor (BP. II, 46_1) und lautet z. B. dänisch:

Lyst aefor og Tag aebag,
te ingen skal se, hver jeg kommer fra.

Das ist sichtlich verderbt, wie der Vers einer mecklenburgischen Fassung von Allerleirauh (BP. ebd.) belegt:

Hinter mir dunkel und vorne mir klar,
daß niemand sehe, wohin ich fahr.

Im niederösterreichischen Märchen bei Vernaleken Nr. 33 heißt sie Adelhaid aus Besenwurf, Bürstenwurf, Kammwurf; sie söllte also die Finsternis, wie es sonst bei der Flucht im Mythos üblich ist, durch hinter sich Werfen der betreffenden Gegenstände erzeugen, wie auch die Baba Jaga des russischen Märchens, die im Mörser dahin fährt, ihre Spur mit dem Besen verwischt, den sie nachschleift. Sie entspricht der Frau Holle oder Frau Welt, die vorne schön und klar, hinten aber dunkel und von Gewürm zerfressen ist (s. Niggemann in Mitra, Sp. 279) oder der Hel, die oben licht und unten dunkel ist. Wir haben allen Anlaß, auf diese verschiedenen Ausprägungen desselben Gedankens zu achten, weil sie uns von dem Gegensatze Nacht-Tag auf den

Digitized by Google

Gegenstand mythischer Anschauung zurück führen, an dem man den Wechsel von licht und dunkel beobachtete, ihn auf solch verschiedene Weise bildhaft erfassend.

Die nordische Überlieferung kennt zahlreiche Fristen von 9 Nächten. Von dem Ringe Draupnir tropfen in jeder 9ten Nacht 8 gleich schwere Ringe ab (so daß im Ganzen 9 sind; Skāldskaparmāl 3; s. u. S. 98ff.). Hermōds Ritt zu Hel währt 9 Nächte (Gylfaginning 49). Nach 9 Nächten will Gerdr mit Freyr zusammen treffen (Skirnismāl 40). Ōdinn hängt 9 Nächte am Baume (Hāwamāl 138).

„Eine wichtige Stütze für die altgermanische neuntägige" (söllte richtig heißen: 9nächtige!) „Woche geben die bekannten Bestimmungen der Lex Salica XXIV, 4, XLI, 10, l. Sal. reform. XXVI, 5 und der Ribuaria XXXVI, 10, daß die infra novem noctibus" (!) „erfolgende Namengebung das Kind in sein volles Wehrgeld einsetzt. Der Name macht es zur Persönlichkeit und gibt ihm sein Recht. Die Westgoten und die Alemannen (pact. Alam. II, 31) machen dem entsprechend das Erbrecht des Neugeborenen von dem 9tägigen" (9nächtigen?) „Leben abhängig. Die ersten 9 Tage" (urspr. Nächte; vgl. die entsprechenden iranischen Fristen S. 55) „des Lebens war das Kind nach römischem Glauben unrein gleich der Mutter, die erst am 9ten Tage aufstand und in das Familienleben zurück kehrte. Der dies lustricus, dieser 9te Tag, gab auch dem römischen Kinde Namen und Weihung. Das germanische Kind ward am 9ten Tage" (! richtig: nach der 9ten Nacht) „als Mensch anerkannt. Die Schwaben und die Hessen liegen 9 Tage blind wie die Hunde, sagt uralter Volksscherz, dann öffnen sie erst die Menschenaugen.... Für die Angelsachsen verbürgt die 9 Tage" (Nächte!!) „wohl das northumbrische Priestergesetz 10, daß jedes Kind binnan nigon nihton getauft werden müsse. Mutter und Kind haben dieselbe Zeit der Unreinheit zu tragen. Noch heute gelten bei uns die 9 Tage der Wöchnerin, wie sie bei den Römern gegolten haben, und bei den alten Indern. 'Am 10ten Tage (also nach Vollendung der 9) läßt der Hausvater die Frau aufstehen, opfert den Göttern unter Weihesprüchen, speist die Brahmanen und gibt dem Kinde den Namen, so daß es alle hören' (Kägi, Neunzahl 16 [65])."

Karl Weinhold, aus dessen Arbeit über Die mystische Neunzahl bei den Deutschen (S. 47) diese Stelle angeführt ist, gibt S. 41f. auch Beispille für 9nächtige Festwochen, unter denen wir die 9 Walburgisnächte (vor dem 1. Mai) vermerken wollen. An sonstigen Fristen buchen wir: der Werwolfzauber währt 9 Tage (Wǫlsungasaga VIII), wie in Hellas (Roscher, Ennead. Stud. S. 7). Wer sich 9 Tage nicht wäscht, verfällt dem Teufel (Weinhold S. 46). Gegen das Fieber muß man 9 Tage lang eine Schlangenhaut am Halse tragen (Wuttke 153).

Auch Raumbestimmungen enthalten noch die Vorstellung von der 9nächtigen Woche, so der Wunsch, der Mond möge über 9 Eck weg in der

Digitized by Google

Liebsten Kammer scheinen, oder der Segen einer Mutter dem Kinde über 9 Jöcher (Bergwände) nachziehen (Weinhold S. 50). Das spielt darauf an, daß die Sippe 9 Glieder (Kniee) zählt; so im merowingischen Staate nach Gregor von Tours, hist. Franc. VII, 2. Verwandte bis zum 9ten Gliede nennt das Hofrecht von Loen 64, Vererbung unz an das niunde geslechte das alte Engelsberger Hofrecht (Weist. I, 2). Jeder 9te Stamm eines Schmiedes muß die in Rosse verwandelten Pfaffenköchinnen beschlagen (Zingerle, Sitten und Meinungen des Tiroler Volkes, Nr. 690), eine beleidigte Salige legt auf eine Bauernsippe Armut bis in den 9ten Grad (Zingerle, Sagen² 599), ein verschmähter Freier schickt nach isländischer Sage seinem Nebenbuhler ein Gespenst, das bis ins 9te Glied nicht weichen soll (Zschr. f. Volkskunde VI, 384_4). Gewöhnlich schloß man offenbar das 9te Glied ein und konnte also auch sagen: „bis zum 10ten Gliede", wobei man vor diesem Halt machte. So wünscht nach färöischer Sage der Huldermann einer Hebamme Glück bis ins 10te Geschlecht (Zschr. f. Volksk. II, 1), und in Willems Reinaert I, 25, 28 sollen alle Verwandten bis ins 10te Glied Reinaerts Falschheit büßen. Im litauischen Märchen bei Schleicher S. 185 heißt ein weitläufiger Verwandter das 9te Wasser vom Haferbreie in Schlesien von der 9. Gebäcke das Kleberänftel. Auch das Awesta (Widēwdāt XIII, 3) kennt die Strafe bis ins 9te Geschlecht, und die uns erhaltenen iranischen Genealogien tragen überall die 9 zur Schau; man denke vor allem an König Dārejawoš I, der in der Bagistān-Inschrift seinen Stamm bis ins 9te Glied zurück verfolgt und 9 Empörer gegen ihn im Bilde darstellt.

Da ist es also verständlich, daß germanische wie iranische Überlieferung auch die 9 Mütter kennt, welche außerdem auch noch in weiterem Umkreise zu belegen sind. Es handelt sich um das alte Rätsel von der Woche, das auch statt der 9 Mütter 9 Schwestern (die aber dann zugleich auch Mütter sind) nennt. Heimdallr wird von 9 Jungfrauen geboren, die alle Schwestern sind. Die eddische Hauptstelle, Hyndluljōd 36 (Wǫluspā in skamma), hält sich ganz im Rahmen eines Rätsels:

Einer wurde in der Urzeit geboren,
strotzend von Kraft aus dem Stamme der Götter;
es gebaren den Sprotzen, den speerberühmten,
9 Riesentöchter am Rande der Erde.

Das nächste Gesätze, ein jüngres Erzeugnis, nennt die 9 Namen der Riesinnen, aber nicht den ihres Kindes, das eben so gut Ymir sein könnte. Erst Gylfaginning 27 gibt die Lösung Heimdallr. Schon oben S. 42 haben wir den Vers Ǫw IX, 86, 36 in der gebesserten Form:

*9 Schwestern drängen sich als Mütter um das Kind,
neu ward's geboren, edler Abkunft, weise auch.

als Rätsel von der 9nächtigen Woche verstanden. Zu vergleichen ist Kṛšna mit seinen 9 Ammen, den Gōpis, die wieder an Apollon und die 9 Moiren oder

Digitized by Google

Mouſen erinnern. Iraniſcher Zählung entſprechend hat Rōstahm 10 (= 9 + 1) Ammen und Manōščiθra iſt der 9te Sohn nach Fretāna, hat alſo ebenfalls ſeine 9 Mütter (G. Hüſing, Beiträge zur Kyros-Sage 31). Auch im norwegiſchen Märchen von Murmel Gänſe-Ei ſind nicht 5 ſondern 9 Weiber voraus zu ſetzen (G. Hüſing, Iran. Überl. 31), und nach einem engliſchen Gedichte (herg. von K. Breul, Oppeln 1886) tötet Sir Gowther 9 Ammen durch heftiges Saugen. Dabei iſt es immer dieſelbe Geſtalt des Mythos, an der dieſer Zug haftet. Neben ihn iſt aus dem ruſſiſchen Märchen der Zug zu ſtellen, daß Iwan Carewič nach 9 Tagen ſo weit erſtarkt iſt, um als Held in die Welt zu ziehen (Afanaßjew-Meyer I, 210); jede Amme müßte einer Nacht des Wachstumes entſprechen.

Schon indiſcher Auffaſſung lag es nahe, die 9 „um" das weiſe Kind als Speichen um die Nabe eines Rades zu denken (o. S. 26; vgl., daß nach Rw VIII, 41, 6 alle Weisheit in Trita Āptija ſteckt wie die Nabe im Rade). Ein weit verbreitetes deutſches Rätſel lautet nun in der mecklenburgiſchen Faſſung bei R. Woſſidlo, Mecklenburgiſche Volksüberl. I, 77, Nr. 161a: slapen nägen jungfern in een bedd, un nich een slöppt voran, oder: nägen liggen in een bedd, un keener stött den annern rut (L. Speichen des Rades). Hier ſind alſo die Schweſtern Teile des Rades, des uns hinreichend bekannten Sinnbildes der rollenden Zeit. Bei Simrock VII, 5 ſind es ſtatt 9 nur mehr 7 Schweſtern, dafür lautet die L. Woche, die wir heute bei Faſſungen mit der 9 natürlich nicht mehr erwarten dürfen. Aber auch Simrock X, 91 verzeichnet die Form: es laufen nü Schwestern anander no/und keene ka die andere überko. Eine andere Geſtalt des alten Rätſels von der Woche ſteht bei Woſſidlo I, 178 als Nr 894: Gieng'n mann na Teterow, dor begegneten em nägen wiwer, jedes wief hadd'n sack up'n nacken, in jeden sack wiren nägen katten, jede katt hadd nägen jungen: woväl güngen na Teterow? und Nr 895: Dor geit'ne fru na Engelland, de hätt nägen röck an (vgl. das R. von der Zwiebel), un in de nägen röck hätt se nägen taschen, un in de nägen taschen sind nägen oll lütt jung hunn': wo väl gahn na Engelland? Reiſeziel iſt hier das Land, aus dem die kleinen Kinder (Engel) kommen, und die Hunde ſind wohl beſſer als die Katzen, wenn man ſich des heſſiſchen Glaubens (ſ. o. S. 83) erinnert, daß die kleinen Kinder 9 Nächte lang blind liegen wie die jungen Hunde. Eine bereits auf die 7 zugeſchnittene Faſſung lautet (Nr. 896): Es kamen 7 karren von Hamburg gefahren, in jeder karre 7 pferde, jedes pferd hat 7 treiber, jeder treiber hat 7 weiber, jedes weib hat 7 kinder, jedes kind hat 7 ammen: wie viele füße macht das zusammen. Die 7 Ammen entſprechen deutlich den 9 Müttern Heimdalls.

Das Verhältnis der germaniſchen Woche zur römiſch-babyloniſchen 7tägigen hat Leßmann, Volksmund S. 278ff. ſo eingehend behandelt, daß ein Hinweis genügt. Nur ein neues Ergebnis, das er dabei erzielte, iſt hier zu buchen, nämlich ſein Nachweis einer Übergangsform, einer wahrſcheinlich

Digitized by Google

geradezu niederſächſiſchen 7nächtigen Woche. Er ſchreibt darüber: „Die Rechnung nach Nächten aber war bei ihnen (den Germanen, als ſie mit den Römern in Berührung kamen) ſo feſt eingewurzelt, daß ſie nun eine ſiebennächtige Woche einführten, die alſo lediglich eine Übergangsform darſtellt, und dieſe iſt es, die ſich in den neuengliſchen Wörtern sennight, sevennight und fortnight noch ſpiegelt; ſie geht auf die Zeit zurück, wo die Angelſachſen noch auf dem Feſtlande ſaßen; denn dieſe ſiebennächtige Woche bildet auch die Löſung folgendes deutſchen Rätſels:

Märgel, Märgel, mücke
hat ſieben Körb' auf dem Rücke,
in jedem Korb eine ſchwarze Katze,
jede Katze hat ein (helles?) Junges,
jedes Junge hat ſeinen Namen.

Auch hier iſt die Nacht — die ſchwarze Katze — immer noch die Hauptſache und der Tag — das (helle?) Junge — nur ein Anhängſel der Nacht, obwohl bereits 'jedes Junge ſeinen Namen hat'. Die römiſchen Wochentagsnamen waren alſo zu der Zeit, wo dieſes Rätſel dem neu Erlernten gemäß verändert wurde, bereits durch die Germanen übernommen worden." Hier iſt nur noch hinzu zu fügen, daß Märgel die Koſeform zu Märge, altdeutſch Marja, griechiſch Moira, iraniſch Marja iſt, wie G. Hüſing (bei Leßmann, S. 280, Anm. 1 und im Vorworte S. XVII) gezeigt hat: „Da haben wir endlich den echten, deutſchen Namen für die Schickſalsfrauen.... Neben der Form Marja hat ſich unter chriſtlichem Einfluſſe auch eine Form Maria entwickelt, die ſpäter in Marei umgeſetzt wurde. Und eine dritte Form dürfte noch heute in unſerem Maikäfer neben Marienkäfer enthalten ſein, denn auch das alemanniſche Maieli iſt eine Verkleinerungsform von Maria. Und wo unſere Kinder heute ſingen 'Maikäfer fliege', muß es in älterer, richtiger Sprachform offenbar 'Maienkäfer flieg' heißen, gemäß der Singweiſe. Und dieſe Form Maienkäfer, die doppeldeutig war, ſchlägt wohl die Brücke zum heutigen Maikäfer, dem man dann noch einen Junikäfer hinzu gefügt hat." An Stelle der Jungen im Korbe kann die Märge auch auf dem Rücken einen Rocken mit 9 darauf geſteckten Spindeln tragen (ſ. u.), oder ſtatt des Rockens eine entſprechende Anzahl Röcke, was zum Rätſel von der Zwiebel hinüber leitet. Über 'neunhäutig' ſ. Leßmann, Volksmund S. 287.

Ein wichtiges kalendariſches Zeugnis iſt das Kegelſpiel des Donar (Kuhn und Schwartz, Norddeutſche Sagen S. 497; Birlinger, Volkst. I, 84, 101; Sepp, Altbayriſcher Sagenſchatz S. 50—60). Der Kegel Scheibenden ſind 3 (jünger 12), der Kegel ſelber 9, die mit goldener Kugel geſchoben, mitunter auch ſelber (in Gegenſatz zu einer dunklen Kugel) golden gedacht werden. Spätere Deutung hat aus den blinkenden Kegeln und der rollenden Kugel Blitz und Donner gemacht. Die Keule des Helden, die im ruſſiſchen Märchen noch um 3 Reiche über die 3×9 Lande hinaus fliegt, entſpricht dem Hammer des Thôrr, bezw. dem 3kantigen Blitzſteine, der 9 Raſten tief

Digitized by Google

in den Boden fährt und erst nach 9 Nächten (Monden, Jahren) wieder empor kömmt. Daneben ist die aus iranischer Überlieferung stammende Angabe des Talmud zu stellen von der Axt des Zimmermannes, die 7 Tage ins Meer hinab fällt, und die hesiodische von dem Amboß, der 9 Nächte und Tage fällt (s. o. S. 60). Fōrr kann aber seinen Hammer nicht missen; er wagt um ihn die Fahrt in die Außenwelt, und es ist kaum anzunehmen, daß für sie eine andere Frist galt als für Hermōds Ritt nach Helheim, nämlich 9 Nächte. Der Stein, Keil, Hammer des Gottes, wie sein Kegelspiel, sind Gegenstände, die mithin ursprünglich so wenig mit dem Gewitter zu tun haben wie der Name Fōrr-Donar[1]). Auf die kalendarische Bedeutung des Kegelspieles hat H. Leßmann, Aufgaben und Ziele S. 29 neuerlich hingewiesen; daß die alten Spiele insgesammt auf Kalender und Mythos zurück gehen, ist bekannt: ich erinnere bloß an Glocke (Hymis Braukessel) und Hammer (des Fōrr) mit seinem Schimmelreiter und Wirtshause (Walhǫll), sodann an das Mühlespiel mit seinen 9 weißen und 9 schwarzen Steinen und von Entlegnerem an das Bretspiel des Hermes mit dem Monde, durch das er die 5 Zuschlagnächte als Gebärzeit für Rhea gewinnt (s. o. S. 62ff.).

Die 9 „Rasten" des Ambaßfalles (Hesiodos), des Hammerfluges (Ges. d. Zahlenversch. S. 116, 13), des Helrittes entsprechen aber nicht bloß 9 Nächten sondern auch den zugehörigen 9 Landen. Mit den 9 Karšiwaren in Iran (Mitra, Sp. 254ff.) sind die 9 Heime zu vergleichen. Schon für Hesiodos war es wahrscheinlich (S. 60), daß den 9 Nächten vom Himmel zur Erde und von der Erde zum Tartaros noch 9 Nächte zum Durchmessen der Erddicke zugehören sollten. Auch in Indien (S. 60_1) zählte man 9 Himmel, 9 Luftbereiche, 9 Erden, und die $27 = 3 \times 9$ Schichten des Weltalls im finnischen Epos und in der Himmel- und Höllenfahrt der Šamanen (Radloff, Aus Sibirien II, 13ff.) sind dazu ein Gegenstück, das an und für sich auch aus Iran stammen wird, das diese Völker aber eben so gut auch von den Germanen hätten beziehen können. Die 27 Schichten der Welt nach Honorius von Augustodunum suchte man freilich als Entlehnung aus dem klassischen Altertume abzutun; allein Weinhold S. 53 stellte daneben, daß das Emsigoer und Hunsingoer Friesenrecht (Richthofen 92, 9) das Haus in 9 Fachwerke zerlegt („So möge denn der Zeuge Honorius abtreten!"), und es ist hinzu zu fügen (Weinhold, ebd. S. 53), daß jedes „Viertel" Islands 9 Tempelbereiche besaß, außer dem Nordviertel, das nur 4 hatte. Daß in solchen Ein-

[1]) Daß Forr-Donar, kelt. Tanarus und unser 'Donner' zusammen gehören, vermag hieran nichts zu ändern. So wie 'Bogen' alles Gebogene, also ebenso die Waffe wie den Mondbogen und schließlich den Regenbogen bezeichnen kann, so ist das Wort 'donnern' sicherlich nicht bloß für den Gewitterlärm erfunden sondern nur unter Anderem eben auch auf ihn angewandt worden. Das hat aber, sobald die alte Bedeutung des Gottes verblaßt war und eine neue 'Naturdeutung' gesucht wurde, ausgereicht, eine solche zu liefern und einzubürgern. Vgl. S. 123f. und 182.

Digitized by Google

teilungen Kalendarisches liegt, erkennt man noch besser, wenn man etwa Suidas unter γεννῆται vergleicht: Der Stämme machte man 4 nach dem Vorbilde der Jahreszeiten, der Phratrien 12 nach der Zahl der Monate, der Geschlechter in jeder Phratrie 30 nach der Zahl der 360 Tage des Jahres. Ähnlich hatte man 30 patrikische Kurien und 4+26=30 Tribus in Rom (H. Winckler, Altorient. Forschungen II, 364_2). Noch näher steht, daß im elamischen Kalender die Namen von 32 (33) Städten des Landes zur Bezeichnung der entsprechenden Anzahl von Monatstagen dienten (F. Bork, Memnon IV, 91).

Auch das deutsche Rätsel von Wodans Reittiere (vgl. meine Rätsel aus d. hell. Kulturkreise II, 15f. und 62_1 über Ygg-drasill) verwendete die Zahl $9 \times 3 = 27$, wobei die ü. L. Egge aus den Spielformen durch die auf die Zahl der Füße des zu ratenden Gegenstandes hindeutende Angabe „Tage im Jahre" (Wossidlo, a. a. O. Nr. 108c) beleuchtet wird. Danach handelt es sich also um ein chronologisches Rätsel, das auf Grund von Wossidlo Nr. 109a in folgender Form anzusetzen ist:

Knickerdeknacker
leep öwer den acker,
hadd nich (noch) mihr knee
as nägen mal dree.

Die Überlieferung schwankt stark. Zum Reimworte knee (welches in Anbetracht der Überzahl der es bezeugenden Fassungen den Vorzug verdient vor dem Reimworte been, das Zahlenangaben mit een heraus forderte), sind folgende Zahlenangaben vorhanden:

dörtig un dree	hunnert un dree	föftig un dree
dörtig un zwee	hunnert un zwee	nägen mal twee

Die Ü. L. neunkniee stimmt nur zu dem nägen mal, zu dem dann das sonst so gut bezeugte dree gehören muß, das auch allein den richtigen Reimklang zu knee liefert. Zu allem Überflusse bestättigt diesen Ansatz das Rätsel von der Egge (24 Füße; Simr. VII, 336, Nr. 444), Kette (24 Gelenke; Simr. VII, 277, Nr. 14), Säge (24 Nasen; ebd. Nr. 15) und die mecklenburgische Vorstellung von Frû Gauden, die auf 3beinigem Pferde von ihren 24 in Hunde verwandelten Töchtern geleitet, über das Feld jagt (Bartsch I, 20, 33f.; II, 243), sofern beide Male an Stelle der 27 die gesetzmäßige Ersatzzahl steht (vgl. Memnon IV, 171f.). Statt von den „Tagen im Jahre" ist bei diesem Neunkniee (sonst auch Name des Ackerspergels; über diesen und andere, ähnlich gebildete Namen s. H. Leßmann, Volksmund S. 285) also von den Nächten im Monde die Rede, und die Kniee sollen offenbar Gelenke sein, was auf 3 Beine zu je 9 Gelenken führt (vgl. meine hell. Rätsel II, 113_1). Als Egge hat man sich dies Gebilde wohl im Sinne von Abb. 15 vorzustellen.

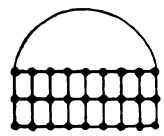


Abb. 15. Die neungliedrige Egge.

Digitized by Google

Nach einer Sage aus Haghof bei Lohndorf in Oberfranken (F. Panzer, Bayrische Sagen und Bräuche II, 136, Nr. 208) hatten dort drei Jungfrauen, die Märgen, ein Schloß. Ein Mal begegneten ihnen Burschen auf dem Wege. Jede trug einen Rocken mit 9 darauf gesteckten Spindeln. Zwei hatten ihre Spindeln voll gesponnen und Kreuzrocken (d. i. die Säule des Rockens war, zum Stehen, unten in ein Kreuz befestigt). Die dritte aber hatte 9 leere Spindeln auf ihrem Stuhlrocken (d. i. die Säule des Rockens war, zum Stehen, unten in einen Dreifuß eingezapft). Sie war sehr traurig, und die beiden andern sprachen: hättest du deine Spindeln nur ein Mal übersponnen, so wärest du nicht verloren. — Die Form der Begegnung zeigt, daß ein altes, dem ganzen Baue nach an das obige keltische (S. 73) erinnerndes Rätsel vorliegt. Doch handelt es sich um gut germanische Überlieferung, wie die Begegnung mit den 9 weißen und den 9 schwarzen dīsir in der Sage von Fiðrandi beweist. Wohl bloß auf Unachtsamkeit des Erzählers beruht, daß nicht hinreichend deutlich ist, wie offenbar die ersten 9 Spindeln bloß angesponnen, die zweiten vollgesponnen, die letzten aber nicht ein Mal so weit gediehen sind wie die ersten. Schließlich sei noch auf Panzer I, 275 verwiesen, wo dem unfolgsamen Mädchen gedroht wird: du wirst grad so wie die Held (Hel), schwarz und weiß, und gehst ganz verloren. Vgl. unten S. 113 f. und bei Platon den 8fachen (urspr. wohl 9fachen) Spinnwirtel der Moiren.

b) Die Runen.

Während wir es bisher mit klaren und unmittelbaren Zeugnissen zu tun hatten, betreten wir ein schwieriges und schwankes Gebiet, indem wir uns den Beziehungen der Runen zum Kalender zuwenden. Es sind weniger Ergebnisse als Beobachtungen, die ich hier mitzuteilen habe. Einige davon liegen auf Grund dieses Buches so nahe, daß sie sich gewiß auch Anderen aufgedrängt hätten, andere ergaben sich mir erst aus größeren Zusammenhängen, und ich lege sie vor, um zu zeigen, was alles bei Aufstellungen über diese Fragen in Betracht zu ziehen sein dürfte. Drei Richtpunkte bitte ich dabei ins Auge zu fassen:

1. Die 24 Runen sind ebenso in 3 Geschlechter (aettir) zu je 8 Runen [1]) gegliedert wie die Nächte des Mondes in 3 Wochen zu je 9 Nächten. Jedes Geschlecht hat nur eine Rune weniger als jede Woche Nächte.

2. Das griechische (milesische) Zahlen-Alphabet ist dem Rechenbrette (abacus) entsprechend in 3 Abschnitte zu je 8 Buchstaben und 1 Zahlenbuchstaben gegliedert. Es hat 3×9 Zeichen.

3. Das westsemitische Alphabet besteht aus 21 Zeichen (da ϒ Zusatz ist, s. u.) und stimmt z. T. auffallend mit der Reihe der Mondhäuser überein.

---

[1]) Richtiger würden wir statt „Geschlecht" wohl sagen „Achtheit"; aett ist in dieser Bedeutung von ahti 'acht' herzuleiten.

Digitized by Google

Da sich vom westsemitischen Alphabete das griechische, von diesem (O. v. Friesen) die Runen-Reihe nach der herrschenden Auffassung herleiten, müssen wir die Frage bei ihrer Wurzel anpacken, und ich werde daher in der umgekehrten Reihenfolge vorgehen, in der ich die 3 Richtpunkte für unsere Betrachtung aufgezählt habe.

1. Man sucht heute das westsemitische Alphabet von den Silbenschriften, z. B. der küprischen, herzuleiten, die aus der altkretischen Bilderschrift entstanden sind (Hermann Schneider, Der kretische Ursprung des 'phönikischen' Alphabetes, Leipzig 1913) und denkt sich, die Philister-Pelasger könnten es von der ägäischen Inselwelt her zu den Westsemiten verschleppt haben. Aber es hat sich bisher als solches weder bei Philistern noch Pelasgern gefunden und andere Möglichkeiten gibt es genug. So ist auch im alten Elam aus dem 4. Jahrtausende v. Chr. eine noch ungelesene Silbenschrift aufgetaucht (s. Hüsing, Einheimische Quellen zur Geschichte Elams, Einleitung S. 14 f.), und die heutige jawanische Silbenschrift z. B. muß eine lange Vorgeschichte haben, die möglicher Weise in Elam einmündet. Das sind letzte Reste untergegangener Kulturschichten, denen das Alphabet eben so gut entstammen kann wie der kretischen oder hettitischen Bilderschrift. Während aber seine Herkunft mithin noch immer im Dunklen liegt, sind doch wichtige Schlüsse auf seinen Sinn möglich gewesen. E. Stucken, Der Ursprung des Alphabetes und die Mondstationen, Leipzig 1913 hat einige höchst auffällige Übereinstimmungen zwischen der Reihe der Buchstaben des Alphabetes und der arabischen Mondstationen bloß gelegt (s. meine Besprechung in der Or. Lit. Ztg. 1914, Sp. 213f.). Dafür, daß das Alphabet geradezu einer Reihe von Zeichen für die Mondhäuser entstammt, spricht ferner, daß die meisten seiner Zeichen durch ihre Namen auf Gestirnvorstellungen des babilonischen Kulturgebietes hinweisen (Hugo Winckler, Fritz Hommel). Ich folge im Wesentlichen Hommel (Grundr. d. Geogr. u. Gesch. d. Alten Orients S. 99ff.), indem ich folgende Zeichen hervor hebe: א 'Stier' ist Sinnbild des Mondes in der ersten Woche und Name des Tierkreiszeichens, in dem die Reihe der Mondhäuser beginnt. ב 'Haus' steht daher für seine Gattin, bei der er übernachtet (vgl. oben S. 45 über Rōhinī). Auch מ 'Wasser' und נ 'Fisch' sind Tierkreisbilder. Ferner ist ס 'Rad' Sinnbild des Gottes Sin (☽), ע 'Arm' steht für Nabu (☿), כ 'Hand' für Ištar (♀), ע 'Auge' für Šamaš (☉), פ 'Mund' für Nimurti (♂), ר 'Kopf' für Marduk (♃), ת 'Kreuz' für Nerigal (♄). Da im westsemitischen Alphabete ץ längst als Zusatz erkannt ist, hatte es nur $21 = 3 \times 7$ Zeichen und scheint also gesetzmäßig aus einer ursprünglichen Reihe von 27 (oder 24?, s. u.) Mondhäusern verkürzt. Wie die volle Reihe lautete, ist nicht mehr zu ermitteln; denn wo die späteren Alphabete mehr Zeichen haben, lassen sich diese nirgends als alt erweisen. Diente das Alphabet zuerst nicht dem täglichen Leben sondern der geheimen und geheimnisvollen „Lehre" von den Gestirnen, dann wird auch verständlich,

Digitized by Google

daß man es seit den ältesten Zeiten in der gewöhnlichen und in verschiednen anderen Anordnungen zum Zaubern verwendete, ja es ist anzunehmen, daß dieser Gebrauch der ältere war und daß es erst später für den Alltag frei wurde. Die Namen beginnen alle mit dem Laute, den das Zeichen bedeutet, und mit der Wahl der Bilder der Mondhäuser und ihrer Namen muß eine Lehre von 27 Tierstimmen, „Sprachen", mystischen Lauten oder Grundlauten der Sprache Hand in Hand gegangen sein; jedem Mondhause mußte einer dieser Laute zugehören. Der Mond galt als Verkünder des göttlichen Wortes, die Sprachen nennt man oft auch 'Zungen' (vgl. z. B. das in Zungen Reden beim Pfingstwunder); im Nordischen heißt der Mond gewöhnlich tungl 'Zunge', und das Märchen läßt den Helden aller 27 Sprachen (Zungen) kundig sein[1]). Natürlich ist auch die Lehre von den Stimmen des Mondes (s. unten S. 218) hieher zu beziehen. All das deutet auf uralte Zusammenhänge: der Mond hatte viele 'Stimmen', da er auf seiner Wanderung die Gestalten der Tiere der 3 Reiche (vgl. Über das Sphinx-Rätsel G. Hüsing, Iranische Überlieferung S. 42ff. und W. Schultz, Rätsel Sp. 92ff. in Realenc. d. klass. Altertumswissensch. I A) annimmt. Das Alphabet muß aus kalendarisch-mythischen Überlieferungen erwachsen sein[2]).

2. Die Hellenen haben das westsemitische Alphabet mit geringen Änderungen übernommen. Die Reihenfolge blieb und die Namen der Zeichen, denen fast allen noch der Artikel (z. B. alph-a usw.) hinten anhängt, beweisen, daß die Entlehnung von den Aramäern (nicht den Phoinikern) her erfolgte. Das milesische Alphabet, alsbald das herrschende, hat aber 24 Buchstaben, die dem Rechenbrette entsprechend durch 3 Zahlenbuchstaben erweitert und in 3 Abteilungen gegliedert sind, wie die folgende Übersicht zeigt. Hier hat das Alphabet also wieder seine klare Beziehung zu den 3×9 Nächten, welche einen Umlauf des Mondes ausmachen (s. oben S. 61). Freilich, unmittelbar ausgesprochen ist sie in keiner der erhaltenen Quellen. Doch will ich zwei mittelbare Zeugnisse für alte Beziehung des Alphabetes zu Weltordnung und Zeitlauf anführen. Das eine enthielt die orphische Theogonie; Proklos zu Platons Kratulos S. 57 (Abel, Fragm. Orph. p. 197, fr. 116)

[1]) Den Schlüssen aber, die E. Böckler aus solchen Erscheinungen auf den Ursprung der Sprache gezogen hat, vermag ich nicht zu folgen.

[2]) F. Röck hat in seiner Abhandlung: Die Götter der 7 Planeten im alten Mexiko und die Frage eines alten Zusammenhanges toltekischer Bildung mit altweltlichen Kultursystemen im Anthropos XIV/XV (1919/20) S. 1093ff. in einem großzügigen, alle Schriftsysteme (und nicht bloß das 'semitische') berücksichtigenden Überblicke gezeigt, wie die Anzahl der Zeichen, ihre Anordnung und Verwendung als Zahlzeichen und Kalenderschriftzeichen, die Gleichnamigkeit mehrerer Schriftzeichen mit den Mondhäusern, die Beziehung zu den Gliedern des kosmischen Menschen und die Übereinstimmung der Reihenfolge der Schriftzeichen in manchen Schriftsystemen mit der Reihenfolge der Mondhäuser den Gedanken an einen Zusammenhang von Schriftzeichen und Himmelszeichen zu einem unabweisbaren macht.

Digitized by Google

ſagt, daß in ihr das Skepter des Zeus 24 Maaße hatte (wie er es ausdeutet, weil Zeus über zwei Welten, Himmel und Erde, deren jeder eine Zwölfheit entſpreche, herrſcht). Das andere iſt das Weltenjahr des Herakleitos von Epheſos, das 10800 Jahre währen ſollte (H. Diels, Fragm. d. Vorſ.[2] I, 64, Nr. 13); geſchrieben gibt das *A'Ω*, worauf ich ſchon 1905 in meinen Studien zur antiken Kultur I: Pythagoras und Heraklit S. 115 hingewieſen habe. In dieſer Zahl offenbart ſich der Logos; es äußern ſich alſo hier Gedanken, welche denen, die wir für den Urſprung des Alphabetes anſetzen mußten, weſensverwandt ſind und in ſpäterer Zahlenmyſtik in mannigfachen Brechungen nachwirken.

Α	= 1	Ι	= 10	Ρ	= 100
Β	= 2	Κ	= 20	Ϛ	= 200
Γ	= 3	Λ	= 30	Τ	= 300
Δ	= 4	Μ	= 40	Υ	= 400
Ε	= 5	Ν	= 50	Χ	= 500
Ϝ	= 6	Ξ	= 60	Φ	= 600
Ζ	= 7	Ο	= 70	Ψ	= 700
Η	= 8	Π	= 80	Ω	= 800
Θ	= 9	Ϙ	= 90	Ϡ	= 900

Endlich ſind uns aus Miletos in Geſtalt der ſogenannten krumatiſchen Reihen abweichende Anordnungen des Alphabetes bei Clemens Alex. Strom. V, 8 (vgl. Schultz, Rätſel a. a. O. Sp. 112) erhalten, die man myſtiſch-kosmologiſch auslegte; ſie lauten: *ΚΝΛΞΖΒΙΧΘΥΠΤΗΣΦΔΕΓΜΟΔΡΩΨ* und *ΜΑΡΒΙΙΤΕΣΦΙΓΞΚΛΩΨΖΥΧΘΗΔΟΝ*. Danach ſteht der ᚠᚢᚦᚨᚱᚲ nicht mehr ſo vereinzelt da. Aber all das macht doch den Eindruck eines nachträglichen und ziemlich äußerlichen Anknüpfens; das Alphabet bleibt trotzdem etwas dem übrigen helleniſchen Fremdes, die Buchſtabennamen z. B. bleiben völlig unverſtanden. Das muß man ſich vor Augen halten, um zu ermeſſen, was es bedeutet, daß bei den Germanen die Runen als eine Zeichenreihe vor uns treten, in der, obgleich ſie der letzte Ausläufer des Alphabetes von den Griechen und Römern her ſein ſollen, plötzlich der alte Sinn deſſen, was die Weſtſemiten in der Vorzeit aus unbekannten Quellen entlehnt haben, in völlig eigener und ungleich reicherer Art lebt und webt.

3. Die Runen treten mindeſtens bereits im 3. Jahrh. n. Chr. in dem Gebiete zwiſchen dem ſchwarzen Meere und der Oſtſee auf, das damals von den Germanen, insbeſondere den Goten beherrſcht wurde. Otto v. Frieſen hat nun in ſeinem Beitrage über die Runen zu Hoops Reallexikon der germaniſchen Altertumswiſſenſchaft dargelegt, daß ſie dort im Oſtgoten-

Digitized by Google

reiche, wo seit dem 1. Jahrh. n. Chr. die eingewurzelte griechische und die von der römischen Provinz Dakia ausstrahlende italische Bildung mit einander rangen, aus den schreibflüchtigen Kleinbuchstaben des griechischen und, wo dieses nicht ausreichte, des lateinischen Alphabetes von den Goten gebildet und als Stein- und Zierschrift entsprechend umgestaltet über Nordwestdeutschland (Hannover) an den Norden weiter gegeben worden seien. Unerklärt bleibt dabei: 1. daß die Runen völlig anders angeordnet sind als das lateinische und griechische Alphabet, 2. daß sie nachdrücklich in 3 Geschlechter zu je 8 Zeichen gegliedert sind (man benützt dies sogar zu Geheimschriften, indem man z. B. die Runen des 1. Geschlechtes durch die des 3. ersetzt, und umgekehrt), 3. daß sie völlig andere, durch ihren Anlaut den Lautwert der Rune gebende Namen haben [1]), die nicht nach Schule oder Tinte riechen, sondern, wie noch zu zeigen sein wird, im germanischen Weltbilde und in heimischer Landschaft wurzeln, 4. daß als Anführer der 3 Geschlechter die 3 Götter Freyr, Hagall (= Wodan, s. u.), Týr genannt werden, 5. daß die Runen nicht sogleich und auch später nur zaghaft für das alltägliche Schreiben, aber vorwiegend zu Zauberzwecken verwendet werden, also gerade auf jener Stufe uns zuerst entgegen treten, die wir für den Ursprung der Alphabetreihe überhaupt (s. o. unter 1) anzusetzen hatten. Die Zeichenformen, auf die v. Friesen sich stützt, allein scheinen mir für Beweise in solchen Dingen nicht ausreichend (man denke an die Herleitung des Alphabetes von den Hieroglyphen), denn gerade in unserem Falle ist es am Schlusse recht fraglich, was und wie viel ihre leibliche Übereinstimmung im Grunde beweist. Und da bei der Annahme, daß die Germanen ihre Runen völlig frisch entlehnt haben, noch so viel unerklärt bleibt, wie ich vorhin zusammen stellen mußte, halte ich es vielmehr für sehr gut möglich und durchaus wahrscheinlich, daß die Germanen eine den Runen bereits recht nahe kommende Zeichenreihe (oder auch deren mehrere) schon vorher besaßen, sie aber nicht zum Schreiben in unserem Sinne, sondern zu magischen, und wohl auch kalendarischen Zwecken gebrauchten. Die Runen dienten im Norden bloß dem Zauber, die notae bei Tac. Germ. 10 der Wahrsagung [2]). Man ritzte sie in Stäbe, die man als Lose warf und in (stabenden?) Versen deutete. Ein ähnliches Verfahren, bei dem wir ebenfalls nichts von der Art der dabei verwendeten Zeichen erfahren, berichtet schon Herodotos IV, 67 für die Skutsen, einen Stamm der Saken [3]). Es könnte also sein, daß die Goten an

[1]) 'Ur'='Stier', 'Lache'='Wasser', allenfalls (?) noch 'Sonne'='Auge' (s. über die Namen unten), ist zu wenig, um mehr als Zufall zu sein.

[2]) Sieh Robert Petsch, Zeichenrunen in Zeitschr. f. Deutschen Unterricht Bd. 31 und weitere Nachweise bei demselben, Das deutsche Volksrätsel (Straßburg 1917) S. 5, Anm. 2, ferner G. Wilke, Neuere Arbeiten über das Hakenkreuz, Mannus XV, (1923) S 141. (zu O. Hupp, Runen und Hakenkreuz, München 1914), der auf die runenartigen Zeichen aus der Dolmenzeit Portugals und dem bandkeramischen Formenkreise der späten Jungsteinzeit auf Scherben von Saltsch bei Saaz hinweist.

[3]) Verwandtes Hellenisches sieh in meinem Buche Rätsel aus dem hellenischen Kulturkreise II: Erläuterungen zur Rätselüberlieferung S. 123 (θρῖαι).

Digitized by Google

solche sakische oder ähnliche eigene Reihen [1]) anknüpften, sie zum Schreiben verwenden lernten und diesen Gebrauch sammt den von der Schreibart ihrer Lehrmeister beeinflußten Zeichenformen weiter gaben. Wenn wir das annehmen, verstehen wir die von v. Friesen nachgewiesenen Übereinstimmungen der Runen mit der spätgriechischen Kursive, aber auch die offenbar völlig urtümliche Verwurzelung der Runennamen [2]) in der germanischen Landschaft und Göttersage und die klare, noch eingehend zu besprechende Beziehung der 3 Runengeschlechter zu den Wochen des Mondes.

Die Einteilung der 24 Runen in 3 Geschlechter (aettir) zu je 8 Runen hat bereits der Armreif von Vadstena aus Schweden (6. Jahrh.), u. z. vollständig; denn auf der Vorderseite verbirgt eine angelötete Öse die letzte Rune ᛪ, die auf der Rückseite noch hervor schimmert (v. Friesen, Sp. 16). Jedes Geschlecht ist vom nächsten durch : getrennt. Daß der Stein von Kylfver auf Gottland (4. Jahrh.) solch eine Trennung der Geschlechter nicht zeigt, berechtigt nicht zu dem Schlusse, daß sie damals noch nicht bestanden hätte; denn auch später unterblieb sie häufig. Auch ist nicht zu bezweifeln, daß die Geschlechter schon ursprünglich nach ihren Führern hießen. Zwar sind die Runen-Namen durch keine Aufzeichnung aus urnordischer Zeit bekannt; aber die Namen der in der verkürzten nordischen Reihe übrig gebliebenen Zeichen stimmen mit den angelsächsischen vorzüglich überein, die ihrerseits durch die sprachgesetzlichen Veränderungen ihrer Lautwerte sich als alt und gut überliefert erweisen (v. Friesen, Sp. 17). In der folgenden Zusammenstellung sind die erste Reihe die angelsächsischen, die zweite die nordischen Runen-Namen:

1. Freys aett:		2. Hagals aett:		3. Tys aett:	
ᚠ feoh Vieh, Geld	fé Gut	ᚺ haegl Hagel	hagall Hagel	↑ tīr Ehre	tyr Tyr
ᚢ ūr Auerochs	ūr Schlacke, Regen	ᚾ nied Not	naud Knechtschaft	ᛒ beork Birke	biarkan Birken-[reis
ᚦ þorn Dorn	þurs Riese	ᛁ īs Eis	iss Eis	ᛗ eh Pferd	
ᚨ ōss Ase	óss Mündung, Ase	ᛃ jēar Jahr	ār gut Jahr	ᛗ man Mann	maðr Mann
ᚱ rād Rat	reid Fahrt	ᛇ ēow Eibe		ᛚ lagu Lache	lǫgr Wasser
ᚲ kēn Weib		ᛈ peorþ (? vgl. beorht glänzend und [Percht'		ᛜ ing Ing	
ᚷ geofu Gabe		ᛉ eolchs | got. Elch	ýr Eibe	ᛞ daeg Tag	
ᚹ wynn Leiden		ᛋ sygil Sonne [2])	sól Sonne [2])	ᛟ oesk Esche, sonst óthal Erbgut	

[1]) Man beachte, daß Oskar Fleischer, Die germanischen Neumen, Frankfurt a. M. 1923, S. 109 die Neumen von der westgotischen Schrift herleitet, in der er die Nachwirkung einer alten germanischen Zeichenreihe vermutet.

[2]) Vgl. Adolf Kirchhoff, Das gotische Runenalphabet (Programm des Joachimsthaler Gymnasiums Berlin 1851); Derselbe, das gotische Runenalphabet, Berlin 1852; Derselbe, Die fränkischen Runen in Haupts Zeitschr. f. d. Altert. 1854.

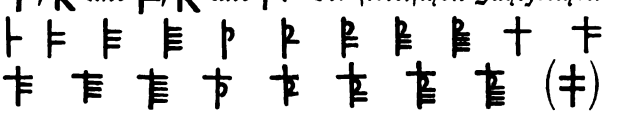
Digitized by Google

Auf den ersten Blick mag es scheinen, als stünde die Benennung Freys aett auf anderer Stufe als Hagals aett und Tys aett; denn die erste Rune heißt nicht Freyr. Allein es ist wahrscheinlich, daß die 17te auch nicht Tyr heißt. Ihr angelsächsischer Name ist tīr 'Ehre'; es stand hier an Stelle des Gottes das, was er wirkt. Man lese bei O. Schrader, Die Indogermanen S. 120f. nach, wie der Begriff 'Ehre' aus 'Wehrgeld' und 'Rache' erwächst. Ebenso steht für Freyr seine Gabe: „er waltet über Regen und Sonnenschein und über den Pflanzenwuchs. Gut ist es, ihn um Fruchtbarkeit und Frieden anzuflehen; denn er vermag den Menschen Frieden und Wohlstand zu gewähren" (Gylfaginning 24). Auch Hagall ist Deckname. Diesen Namen führt im alten Helgiliede Helgis Ziehvater; Hagall ist unmittelbar neben Hǫgni-Hagen (ahd. Haguno) zu stellen. Der einäugige Hagen aber, der Freund Hain als Totengott, ist Wodan. Und noch ein zweites Mal spielt die Helgisage in die Runennamen herein: der Mörder des Helgi-Freyr-Frō ist Dagr, und daeg heißt die vorletzte und nach dem Armreife von Vadstena die letzte Rune. Wäre diese ihre Stelle die ursprüngliche, dann schlösse das Ende in gewissem Sinne noch unmittelbar an den Anfang an. Auch sonst sind die Namen bedeutsam. Der 'Ase' mag geradezu Āsa-Þōrr sein, also Donar. Ferner kömmt Ing vor, der Stammvater der Ingaewonen. Da þorn mit þurs wechselt, ist der Riese Bǫlþorn, d. h. 'Unheilsdorn' zu vergleichen. Ymir aber entspricht dem Twisto (vgl. Schultz, Iranisches bei Berossos in Or. Lit. Ztg. 1918, Sp. 260) und sein Sohn Mannus wird in man-madr zu suchen sein, und dann könnte in ur 'Stier' der Himinhriōtr des Hymir oder die Audumla des Ymir stecken. 'Eibe' deutet vielleicht auf Ullr, dessen Sitz Eibental heißt, 'Gabe' auf Freyja, die auch Gefn, 'Gabe' heißt (Gylfaginning 35). Hinter sygil und sōl verbirgt sich wohl Syn und Sunna; vgl. S. 105. Bei 'Esche' denkt man an Yggdrasill. Von den 24 Runen bleiben vorläufig bloß 9 (Rat, Weib, wynn, Not, Eis, peorþ, Elch, Birke, Pferd, Lache) ohne unmittelbare mythische Beziehung. Es sind aber lauter Namen ausdrücklich heimischer und ziemlich nördlicher Färbung.

Die Erwartungen, mit denen man auf Grund dieser Gliederung der Runenreihe nun vielleicht an die Verwendung der Runen auf den Kalenderstäben, an die sogenannten Runenkalender, heran treten möchte, sind aber gleich im voraus möglichst einzuschränken. Denn wie Ginzel III, 70ff. betont, gehen die Runenkalender in ihrer erreichbar ältesten Form nicht über 1152 n. Chr. zurück und sind bereits eine kirchlich-christliche Einrichtung. Sie verwenden die 16+3 (einfachen und gedoppelten) Runen der verkürzten nordischen Reihe als Ziffern zur Bezeichnung der Wochentage und der goldenen Zahlen des 19jährigen Mondcirkels; man hat auch wirklich Grabsteine durch Angabe des Sonntagsbuchstabens und der goldenen Zahl datiert (v. Friesen, Runen a. a. O. Sp. 48). Dennoch leuchten in diesem Verfahren noch Spuren älterer Übung durch, denen Oskar Fleischer, Vor-

Digitized by Google

geschichtliche Musiktheorie in Europa, Mannus XI/XII, S. 276—303 nachgegangen ist. Sein Vergleich zwischen einem nordischen Runenkalender des Germanischen Museums in Nürnberg (Abb. 16) und einem ebendort befindlichen steirischen Bauernkalender vom Jahre 1398 (Abb. 17) ist sehr fesselnd. Gewiß hatten die christlich-kirchlichen Runenkalender ihre heidnischen Vorbilder, und daß man schon in den frühesten Zeiten den Kalender in Stäbe ritzte, ist an sich wahrscheinlich, da das Anbringen von Kerben wohl eine der altertümlichsten und nächstliegenden Zählweisen von Zeitstrecken war. Man brauchte also entweder Zahlzeichen nach Art der steirischen oder die Runen selbst, und da diese in zwei Runden zu je 9 Zeichen zur Anwendung kommen, sieht Fleischer darin den Nachklang der alten Neuner-Woche. Auffallend ist dabei die Ähnlichkeit einiger der steirischen Zahlzeichen mit Runen: ᛋ und ᚾ, ᚹ und ᛋ, ᛉ und ᚾ, ᚱ und ᚹ, ᚴ und ᚦ. Die steirischen Zahlzeichen



beruhen auf dem „Fünfern" (über dieses s. o. S. 69). Es mag also ein altes „System der Fünf" herein wirken. Ich kann Fleischer aber nicht zustimmen, wenn er von einer germanischen Fünferwoche spricht. Er macht für sie geltend: 1. daß unter den Namen der 7 Wochentage die für Mittwoch und Freitag ursprünglich fehlten (a. a. O. S. 284), 2. daß der Donnerstag, im altgermanischen und im christlichen Kalender der 5. Tag, als Pfinz-Tag dem altpreußischen pentinx und altslawischen petuku entspricht, der dort der Freitag ist, da man die Woche mit dem Montage begann (vgl. S. 130), 3. daß das skadinawische Recht die 5nächtige Frist als fimt oder faemt besonders bezeichnet. Solche Spuren von Fünfer-Rechnung reichen aber nicht aus, dieselbe irgendwie als urtümlich germanisch zu erhärten. Die keltische Zerlegung der 9 in zwei Fünfheiten (s. S. 70) führt auf 5 Nächte mit 4 dazwischen liegenden Tagen, und auch sie ist, wie das ganze herein Ragen der 5 bei den Kelten, nicht arisch. Auch in Hellas

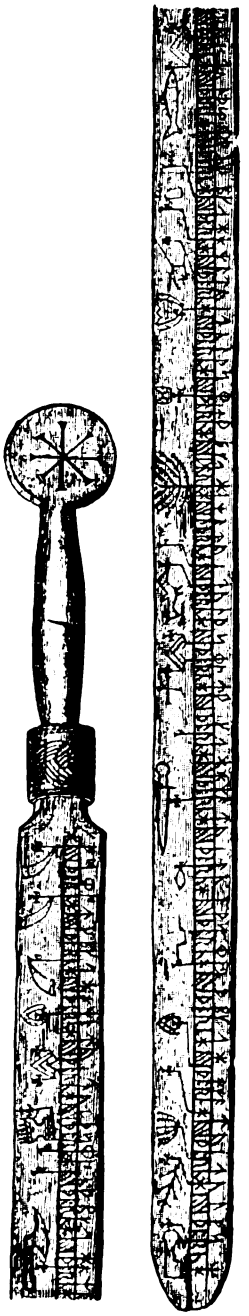


Abb. 16. Runenkalender.

Digitized by Google

wird das Fünfern als „pelasgisch" bezeichnet. Eine sorgfältige Sammlung der verschiedenen Zeugnisse für die 5 wäre dringend notwendig und würde gewiß zu überaus lehrreichen Ergebnissen aber schwerlich auf die Germanen als die Urheber oder ältesten Träger dieser Rechnung führen. Doch ist diese Frage des herein Wirkens einer Fünfer-Woche für die Deutung der Runenkalender auch gar nicht wesentlich. Diese rechtfertigen vielmehr Fleischers Schluß auf die alte germanische Neunerwoche auch noch von einer anderen Seite her. Denn die 7 Tagesrunen ᚠ ᚢ ᚦ ᚨ ᚱ ᛋ ᛉ sind nur der um ᚷ ᚦ verkürzte nordische Bestand folgender 9 gemeingermanischer Runen: ᚠ ᚢ ᚦ ᚨ ᚱ ᚲ ᚷ ᚦ ᚺ (wobei die nordischen Zeichen ᚴ und ᛉ den gemeingermanischen Zeichen ᚲ und ᚺ entsprechen). Ein in derselben Weise mit der unverkürzten Reihe ausgeführter Runenkalender hätte also fort rollende Neunerwochen.

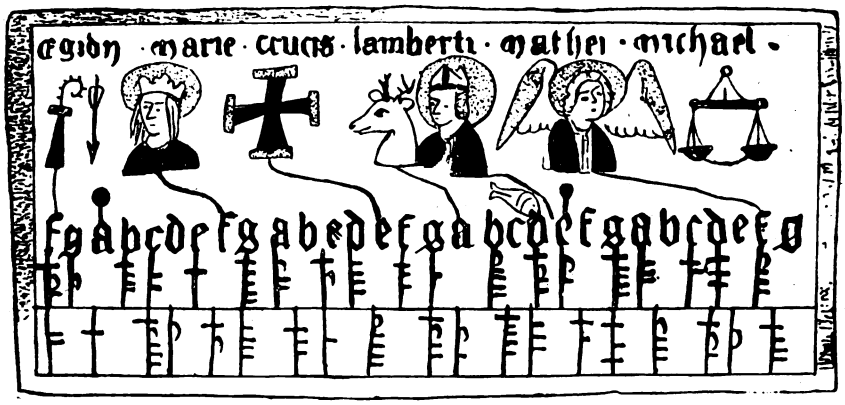


Abb. 17. Steirischer Bauernkalender.

Hat es solche fort rollende Neunerwochen gegeben? In dem Sinne, wie die babilonische 7 Tagewoche auch über die Jahres-Epagomenen hinweg rollt, wohl nicht; dafür aber als fort rollende Woche innerhalb des Jahres bis zur Schaltzeit. Drei Beispille dafür sind anzuführen: 1. Das indische Jahr von 12 × 27 „Tagen" (?), in dem die Zuschlagnächte der Monde weg gelassen sind (s. S. 27). Es wurde wohl durch eine Schaltzeit von 40 „Tagen" auf 364 Tage ergänzt. Hier ist anzunehmen, daß die 324 Tage aus 36 bis zur Schaltzeit fort rollenden Neunerwochen bestanden. 2. Das indische Sāwana-Jahr mit seinen 40 9Nächte-Zeiten, also 360 Nächten, auf die ebenfalls eine Schaltfrist folgt (s. S. 27 und vgl. S. 129 f.). 3. Das dem Sāwana-Jahre genau entsprechende Jahr des slawischen Märchens mit seinen 40 vollständigen und seiner 41ten unvollständigen Woche (s. S. 129 f.). Diese Einrichtungen setzen alle die Rechnung nach Jahren voraus. Ferner sehen wir hier die Woche sich völlig vom Monde loslösen und selbständig werden; es wird also unter

Digitized by Google

dem Einflusse der Jahres-Rechnung aus ihr etwas Neues, das von der richtigen Mondwoche, die wir bisher betrachtet haben, so verschieden ist wie der Monat des Jahres vom richtigen Monde. Wie im Jahre die Monate lange nicht mehr zu den Monden stimmen, deren Anfänge in ihnen vielmehr immer gesondert vermerkt werden müssen, so mußte man auch in solchen Sāwana-Kalendern und ihren germanischen und slawischen Gegenstücken zu den 36 oder 40 Wochen des Jahres den Eintritt seiner 12 Monde besonders vermerken. Es ist verlockend, Skīrnismāl 19—22 im Sinne unseres ersten Beispills zu deuten. Skīrnir bietet der Gerðr als Brautgabe 11 goldene Äpfel und den Ring Draupnir, von dem jede 9te Nacht 8 eben so schwere abtropfen. Daß Draupnir hier die fortrollende 9 Nächte-Woche vorstellt, ist nicht zu verkennen. Die 11 goldenen Äpfel sind aber dann die 11 Vollmonde eines Jahres von 12×27 Nächten; denn 11 synodische Monate zu $29\frac{1}{2}$ Nächten sind bloß um $\frac{1}{2}$ Nacht mehr als 12 Lichtmonate zu 27 Nächten, und es bleibt eine Schaltfrist von 40 Nächten. Procopius, Bellum Gothicum II, 15 erzählt, in Thule (womit noch nicht Island gemeint sein kann, das damals noch gar nicht besiedelt war) habe es eine Nacht von 40 Tagen Länge gegeben. Sobald 35 Tage davon verflossen waren und die Beobachter von den Bergen die ersten Spuren der Sonne meldeten, habe man das große Fest gefeiert. Die gewöhnliche Julfrist waren freilich die Zwölfnächte; es gab aber gewiß sehr verschiedene Schaltungen, und darunter auch solche in der Sommersonnenwende, wie z. B. das isländische Jahr (Ginzel III, 60) beweist, in dem der Selmanaðr ('Zeit des Beziehens der Sennhütten'), der 3. Sommermonat, 4 Ergänzungsnächte, aukanaet, erhielt, zu denen 5mal in je 28 Jahren eine 7nächtige Zuschlagwoche (lagningarwika; leggja við sumar oder sumarauki) kam. Nehmen wir das für die Skīrnismāl erschlossene Jahr, so konnte man hier leicht über die fortlaufende Reihe der 9 ersten Runen, die den $8+1$ Nächten des Draupnir entsprachen, allerhand Zeichen, Kerbzahlen oder Runen, setzen, welche die wirklichen Monde ersichtlich machen mochten, und es wird sicherlich sehr verschiedene und verschieden genaue Arten dafür gegeben haben. Wenn wir dergleichen als Vorstufe der Runenkalender ansetzen, werden wir der Wirklichkeit wohl recht nahe kommen, und es wird dann auch verständlich, daß die Sonntagsbuchstaben und goldenen Zahlen, welche dieselbe Aufgabe gewiß viel genauer und wahrscheinlich eher einfacher lösten, sich so rasch einbürgern konnten.

Die Folgerungen aus diesem Ergebnisse führen weit. Denn da der Ring Draupnir kalendarische Geltung hat, so kömmt sie gewiß auch den beiden anderen Gegenständen zu, die ihm Skāldskaparmāl 3 völlig gleich stehen, nämlich dem Eber Gullinbursti und dem Hammer Mjǫllnir: auch Eber und Hammer stellen je eine 9nächtige Woche vor. Und das läßt sich bekräftigen[1]).

[1]) Eigentlich ist Draupnir trächtig; zum Eber wäre also das Rätsel des Heidrekr von der Sau zu vergleichen und mein Nachweis über die Hüaden in den Ges. d. Zahlen-

Digitized by Google

Am Hammer haften 9 Nächte-Friſten: 9 Raſten tief fährt er in die Erde und 9 Nächte braucht er, um wieder empor zu kommen (Schultz, Geſ. d. Zahlenverſch. S. 116 Nr. 13). Wenn Frymr ihn 8 Raſten tief unter der Erde verborgen hat (Frymskwiða 7), ſo mag man vergleichen, daß Ōðinn 8 Nächte bei Geirrǫðr ungelabt bleibt (Grīmnismāl). Hier iſt deutlich, daß Agnarr ihm erſt in der 9ten Nacht das Horn bringt, und die Hāwamāl 139 beſtättigen es, daß der Durſt des Gottes 9 Nächte währt. Auch bei Draupnir ſehen wir die 8 neben der 9 betont, und ſo werden auch die 8 Raſten an Stelle eines „tiefer als 8 Raſten" ſtehen. Daß des Hammers Stiel zu kurz iſt, können wir kalendariſch nicht anders verſtehen als ſonſt das Hinken; es deutet auf die Nähe der Schaltung (ſ. S. 167 f.). Und es wird auch vom Hammer berichtet, daß er klein wird, abnimmt, bis Fōrr ihn unter ſeinem Rocke tragen kann. Der Hammer iſt alſo die dritte Woche. Was der Eber bedeutet, ergibt ſich aus ſeiner Verwendung als Julbraten und daraus, daß er, ſobald er verzehrt iſt, wieder lebendig wird (ſ. S. 81). Der Eber, das Glücksſchwein, ſtellt mit ſeinem Hauerpaare die Neuſichel dar: So bleibt für Draupnir, den Ring, völlig paſſend die mittlere Woche. Nach Gylfaginning 49 und Skīrnismāl 21 gibt ihn Ōðinn dem Baldr nach Helheim mit, von wo ihn Hermōðr wieder zurück bringt. Es wird aber ausdrücklich geſagt, daß er 9 Nächte nach Helheim reitet, und es iſt anzunehmen, daß er es zurück eben ſo weit hat. Dann fehlt eben Draupnir während der dritten und erſten Woche. Iſt er aber eine beſtimmte, eben die mittlere Woche, dann muß die Angabe, daß jede 9te Nacht 8 gleiche Ringe von ihm tropfen, ehdem anders gemeint geweſen ſein: ſie muß ſich auf jede 9te Nacht jedes neuen Mondes bezogen haben, und ganz genau genommen mußte es wohl heißen: „nach jeder 9ten Nacht tropfen 8 gleiche Ringe von ihm ab". Auf jeden Fall aber iſt die Reihenfolge der 3 Kunſtwerke des Zwerges Sindri ganz richtig überliefert[1]): 1. Eber: , 2. Ring: ○, 3. Hammer: .

Der Eber gehört dem Freyr, der Ring dem Ōðinn, der Hammer dem Fōrr. Es ſind die 3 großen Aſen, die über die Tauglichkeit der 3 Gegenſtände und Lokis Haupt zu Gerichte ſitzen. Die alltägliche Erfahrung lehrt den Mythenforſcher[2]), daß ſolche Dreiheiten meiſt das Ergebnis ſpäteres Ausgleiches

verſch. S. 126 und 131, und R. Thurneyſen, Die iriſche Helden- u. Königſage, Halle 1921, S. 261 (vgl. meine Beſpr. in Zſchr. f. celt. Philol. XIV, 302). Ein Hammer, der 8 (oder 9) andere zeugt, iſt mythologiſch durchaus möglich; vgl. E. Boa's Indianiſche Sagen, S. 25: Der Hund war ſtärker als der Hammer, ſonſt wären die Kinder kleine Hämmer geworden.

[1]) Vgl. zu dieſer Reihe bei O. Fleiſcher in Mythol. Abhandlungen, 1913, III, S. 6 (Sonderabdruck aus dem Memnon) die 3 wichtigſten Zeichen .

[2]) Für ihn muß ich hier hinzu fügen, daß natürlich auch Reihen wie Eſſlein ſtreck dich, Tüchlein (Tiſchlein) deck dich und Knüppel aus dem Sack zu vergleichen ſind; und wie weit das führt, zeigt Mitra, Sp. 286 und F. Bork, Germaniſche Götterdreiheiten in Mannus XV (1923), S. 15 ff., der ſolche Reihen beſonders an Hand eſtniſches Stoffes weiter verfolgt. Auch muß man beachten, daß jeder dieſer Gegenſtände außerdem ſich durch den ganzen Mond

Digitized by Google

und selten in sich völlig folgerichtig sind, daß ihnen andere, ähnliche und meist selbst schon wieder mehrfach gestörte Reihen zur Seite stehen. Halten wir uns an die Geschichte von Baldr, in der ja Draupnir eine wesentliche Rolle spielt, so erkennen wir, daß dem Baldr in obiger Reihe Freyr, dem Hermōdr Thōrr entspricht, dessen Fahrt nach dem Hammer (Thrymskwida) die Fahrt nach dem Ringe zur Seite stünde; gehen wir hingegen von Freys Liebesgeschichte mit Gerdr aus, in der Draupnir ebenfalls vorkömmt, so sehen wir, daß in ihr unerklärt bleibt, wie Ōdins Ring in Skirnis Hand kömmt, daß aber hier Skirnir an Stelle des Hermōdr steht; denn er fährt zu Gerdr wie Hermōdr zu Hel. Erwägt man das recht, so wird greifbar, daß in obiger Reihe Freyr-Ōdinn-Thōrr an Stelle des Thōrr mit seinem Hammer Tyr mit seinem Schwerte gehört. Denn Skirnir ist gekennzeichnet durch 'das Schwert, das sich von selber schwingt' und das Freyr ihm hat abtreten müssen. Und auch Hermōdr ist bloß Deckname für Tyr, der unter den Asen, die zu Baldrs Holzstoße kommen, auffallender Weise nicht genannt wird — eben weil er unterdessen schon nach Helheim reitet.

Haben wir erst ein Mal festgestellt, daß die richtige Dreiheit Freyr (Baldr)-Odinn-Tyr (Hermōdr, Skirnir) lautet, so können uns die 3 anderen Kunstwerke der Iwaldi-Söhne (über den Mythos, der hier vorliegt, und seine Beziehung zu den Zwölften s. unten S. 201 f.) nicht mehr verwirren. Der Speer Gungnir, der nie im Stoße inne hält, der Hammer, der sein Ziel nie verfehlt, das Schwert, das sich von selber schwingt, sind verschiedne Ausprägungen, Spielformen, ein und derselben wunderbaren Waffe, obgleich sie als Speer dem Ōdinn, als Hammer dem Thōrr, als Schwert dem Skirnir und ursprünglich dem Freyr gehören soll. Eben so wenig ist der Anklang von Sifs goldenem Haare an die Helligkeit verbreitenden Goldborsten des Ebers zu verkennen[1]). Am merkwürdigsten ist die Ähnlichkeit von Skidbladnir mit Mjollnir. Thōrr kann den Mjollnir so klein machen, daß er unter den Rock

erstrecken kann, was dazu beiträgt, daß er, seinen 'Launen' entsprechend, an verschiedne Stellen solcher Reihen eingehen kann. Das war vorhin schon beim Hammer zu bemerken, der abnimmt und in die Erde fährt, um wieder 9 Nächte lang empor zu kommen, so daß er sich dabei schon über 9 + 3 + 9 Nächte erstreckt. Die vielen Namen des Ebers dürften ebenso zu verstehen sein: Hildiswini, Slidrugtanni, Gullinbursti, Sehrimnir. Der Berußte (Sachrimnir) und der Goldborstige (Gullinbursti) sind offenbar gegensätzliche 'Launen' desselben Wesens; dem zunehmenden entsprechen am ehesten die beiden ersten Namen, und der Eber hieße daher wohl auch besser so in den Skaldskaparmal. Seine Glück bringende Bedeutung kömmt auch im Eber als Helmzier und Schlachtordnung zum Ausdrucke. Für den Ring gilt Ähnliches: am Finger steckend stellt er sich dem Auge als Mondsichel dar und kann also, von Baldr zu Hel getragen, ebenso die abnehmende, wie von Hermodr heim geholt, die zunehmende Mondsichel darstellen. Hier ist wenigstens dadurch, daß er von Golde ist, seine Beziehung zum Lichten gesichert. Der Eber aber ist zwiespältiger, und man denke auch an den Eber, der den Jäger tötlich verletzt. Wer ist da der Jäger? Der Lichte oder der Dunkle? Man vergleiche den 'lichten' Jama als Herrscher der Totenwelt.

[1]) F. Bork, Germanische Götterdreiheiten, Mannus XV, 16.

Digitized by Google

geht, und Freyr kann das Schiff Skidbladnir zusammen falten und in der Tasche tragen; so künstlich ist es aus aller Lei Dingen zusammen gesetzt. fügt die Gylfaginning 43 hinzu. Schon hier verweise ich darauf, daß auch die Götterwaffe, der Hammer, Speer, Pfeil, „Blitz" usw. künstlich aus aller Lei Dingen zusammen gesetzt ist, nämlich aus den 3 Göttern selbst, deren „Gefährt" sie mithin bildet (s. S. 185 u. 189). Heißt es also von Skidbladnir, es sei so groß, daß alle Asen mit ihrer gesammten Kriegsrüstung darin Platz haben, so müssen wir entweder an die aufgefüllte, junge Reihe der 12 (oder mit Loki 13, oder nur 11?; vgl. die 11 Monate, welche 12 sind, in den Skirnismal und die unklare Aufzählung der 11 Götterburgen in den Grimnismal) Asen oder die alte Dreiheit der Asen denken, und zu Beidem gibt es wichtige Kalender-Überlieferungen. Das Schiff, in dem die 12 (oder 13) Asen angefahren kommen, entspricht nicht bloß dem Schiffe mit den 13 Asegen [1]) der alten Friesensage (Grimm, Deutsche Sagen² II, 106, Nr. 450), sondern auch dem Schiffe, dem die 12 Monate des Jahres entsteigen, dem Carnawal oder Narrenschiffe. Es ist das Schiff, das gleich gut zu Wasser und zu Lande fährt, in zahlreichen Märchen vorkömmt und schon in der Argo sein Vorbild hat; seine Insassen sind ursprünglich die 3 wunderbaren Gesellen des Märchens „Dreie kommen durch die ganze Welt" (vgl. Grimm, KHM. Nr. 71 und 134), und es ist auch das Schiff, der Wagen oder der Mühlstein (vgl. Mjöllnir) des deutschen Lügenmärchens (vgl. meinen Artikel 'Rätsel', Sp. 66 in der Realenc. d. klass. Altertumswissensch. I A). Drinnen sitzen der Blinde, der Lahme und der Nackte. Der Blinde sieht einen Hasen, der Lahme fängt ihn und der Nackte steckt ihn in die Tasche. Ich habe schon a. a. O. nachgewiesen: der Hase ist die Braut; denken wir uns, die Fahrt der 3 Gesellen gehe nach Isenheim, so ist der Hase Brunhild (die sonst als Hinde auftritt; sie wohnt auf Hindarfjall) und der „Blinde" Hagen, der „Lahme" Gunther, der „Nackte" Sigfrid (der außer der Drachenhaut keine Kleidung braucht). Das ergibt sich aus dem Walthari-Liede, wo Hagen sein Auge, Gunther sein Bein, — Walthari seinen Arm verliert. Diese Dreiheit biegt also seitlich aus; aber der Einarmige ist wieder Týr, der Einäugige Ōdinn, und man möchte erwarten, daß Freyr entweder der Nackte oder der Lahme sein werde. Setzen wir für ihn Baldr, so kommen wir dem näher; denn er ist am ganzen Leibe unverwundbar — wie Sigfrid, und hat doch seine — nun, sagen wir „Achillesferse" [2]). Auch Helgi ('der Heilige, Unverletzbare') ist nur ein anderer Name des Frō-Freyr oder Baldr; in Helgi und Sigfrid wirken die alten Götter nach. Ein Gott steckt aber auch in Hagen, von dessen Namen sich nhd. der 'Freund Hain' (wie 'Maid' von 'Maged') herleitet, der Todesgott, Wodan.

---

[1]) Sieh Georg Wilke, Die Zahl 13 im Glauben der Indogermanen (Kossinna-Festschrift 1918; Mannus X, 139f., Abb. 36 u. 37.

[2]) Vgl. H. Leßmann, Die umständliche Tötung, Mitra, Sp. 170.

Digitized by Google

Die 3 Götter, Helden, wunderbaren Gesellen oder Narren, die im Schiffe angefahren kommen, die 12+1 Asegen, die 12 (oder 13?, oder 11?) Asen, sind einerseits die 3 großen, Gericht haltenden Götter und stellen andererseits die 3 Wochen des Mondes (später die 12 Monde des Jahres) vor. Als Freyr, Hagall, Týr sind sie die Anführer der 3 Geschlechter der Runen, deren Beziehung zu den 3 Wochen dadurch völlig klar gestellt ist. Ihre Waffen oder Abzeichen (Eber, Ring, Schwert; vgl. Gürtel, Schale, Pflug als Abzeichen der 3 Stände der Skutsen bei Herodotos IV, 6—10) sind nur andere Bilder dieser ihrer Wesenheit.

Wie erklärt es sich nun, daß jedes Geschlecht um eine Rune weniger als die Woche Nächte hat? Ist die Reihe etwa um 3 Zeichen verkürzt? Ich halte das nicht für wahrscheinlich[1]) und verweise 1. auf den nahen Anklang von aett 'Geschlecht' an ätt 'acht', 2. auf unsere Redewendung 'über 8 Tage', was ursprünglich bedeuten mußte: 'in der 9ten Nacht', 3. auf die entsprechende Gliederung der 9 Nächte des Draupnir in 8+1 (vgl. auch die 8+1 Heime in Iran im Abschnitte F mit Abb.), 4. darauf, daß in den arischen Sprachen 'neun' und 'neu' sprachlich zusammen fällt, als wäre die 'Neun' die 'neue' Zahl und als habe man ehdem mit 8 beim Zählen Halt gemacht. In den erhaltenen Runenreihen pflegt das Zeichen : jedes Geschlecht vom nächsten zu trennen; die 9te und 2×9te Stelle ist also doch bezeichnet. Ein : an der 3×9ten Stelle, d. h. am Ende der Reihe, ist mir nicht bekannt, eben so wenig, daß ihr irgendwo 3 andre Zeichen voran gehen oder folgen, welche dann den 3 Zuschlagnächten oder den göttlichen Schicksalswesen, die in diese gehören (den 3 „Vätern" der Geschlechter, als die Freyr, Hagall, Týr anzusetzen wären, oder ihren „Müttern", den Nornen-Märgen), entsprechen könnten.

[1]) Vgl. S. Bork, Zur Entstehungsgeschichte des Futharc in Mannus XVI, H. 1/2, S. 128: „Legt man mit Stucken die Mondhäuser zu Grunde, so muß sich ein Alphabet von 24 Lautzeichen ergeben, da die vorhandenen Mondhausreihen, wie ich in meiner Schrift 'Neue Tierkreise' (Mitteilungen d. vorderasiat. Ges. XVIII, 3) nachgewiesen zu haben glaube, auf eine Urreihe von 24 Zeichen zurück gehen. Die kambodschische Mondhausreihe hat mit der tschinesischen einen Grundstock von 24 Zeichen gemeinsam (a. a. O. S. 15ff.). Während aber die Tschinesen 4 neue Zeichen so kunstvoll einfügen, daß 4 regelmäßig gebaute Gruppen von je 7 Gestalten entstehen, entsprechend den 4 Wochen zu 7 Tagen (a. a. O. S. 6), bilden die Kambodschen aus dem Grundstocke unter Hinzufügung von 3 Gestalten 3 Gruppen zu je 9 Gestalten, entsprechend den arischen Neunnächte-Wochen. Jede dieser Gruppen besteht aus 8 Gestalten und einer Göttin als Leiterin (a. a. O. S. 9), u. z. sind die Leiterinnen die nachträglich hinzu gefügten Gestalten. Das Alte und Ursprüngliche sind bei den Kambodschen und Tschinesen die 3 Gruppen zu 8 Gestalten" — bei beiden von den Indern entlehnt. Borks Versuch, die Reihenfolge der Runen mit Hülfe magischer astrologischer Quadrate von der des lateinischen Alphabetes abzuleiten, wirkt jedoch wenig überzeugend; Denn Bork muß bei 12, d. h. bei der Hälfte der Zeichen, sprunghafte Umstellungen und Verschiebungen annehmen.

Digitized by Google

c) Die vorgeschichtlichen Funde.

Wie vertragen sich nun unsere Ergebnisse über die germanische Zeitrechnung mit dem herrschenden Glauben an eine ursprüngliche Sonnenverehrung der Germanen, den man schon aus den Funden der Steinzeit und Broncezeit belegen und in stetiger Überlieferung bis in geschichtliche Zeiten weiter verfolgen zu können glaubt?

Die ältesten germanischen Zeugnisse wissen von solch einer Sonnenverehrung nichts, bezeugen aber die Rechnung nach dem Monde im weitesten Ausmaße. Und auch im Mythos kömmt die Sonne nirgends vor. Es ist auch nicht möglich, die Mondvorstellungen der Germanen, die wir soeben beobachtet haben, etwa bloß für eine jüngere Schichte zu halten; das schließt die Übereinstimmung mit den übrigen arischen Völkern völlig aus. Für eine Sonnenverehrung lassen die unzweifelhaft deutlichen Überlieferungen nirgends Raum. Wäre man sich dessen erst ein Mal bewußt geworden, dann hätte man alle jene Funde gewiß nicht auf die Sonne bezogen, deren Wesen sie durchaus nicht eindeutig ausdrücken.

Jörg Lechler, Vom Hakenkreuz, Leipzig 1921, S. 2 schreibt im Banne dieses Glaubens an die Sonnenverehrung der Germanen: „Wir wissen heute, daß seit der jüngeren Steinzeit eine Kreislinie mit 2 senkrecht sich kreuzenden Durchmessern das Symbol der Sonne ist" und verweist auf Oskar Montelius im Prometheus, Zschr. f. Technik 1905 und Mannus 1909, 1915. Die Darlegungen von Montelius sind aber nur dann überzeugend, wenn man schon vorher gefühlsmäßig von ihrem Grundgedanken, dem Glauben an den Sonnenglauben der germanischen Urzeit, durchdrungen ist. Wer ohne diese Einstellung an sie heran tritt, wird in ihnen jeden eigentlichen Beweis vermissen und dem beigebrachten Stoffe zahlreiche Gegengründe entnehmen. Das deutsche Rätsel von der Woche (s. S. 84 ff.) faßt diese als ein Rad mit 9 Speichen, und der ganze Mond mit seinen 4 (=3+1) Wochen ergibt ein Rad mit 4 Speichen. Ausdrücklich nennen die Alwīssmāl 15 als Namen des Mondes Himmelsrad. Das Zeichen ⊕ hat also durchaus keine eindeutige Beziehung zur Sonne; es kann eben so gut den Mond bedeuten, da bei der ganzen sonstigen Lage der Dinge die Sonne gerade für die ältere Zeit eben nicht in Betracht kömmt. Dasselbe gilt dann auch für die volle Holzscheibe ○, den Ball usw., und für die Scheibe mit Radnabe ⊙. Georg Wilke, Die Religion der Indogermanen, 1923, S. 199 (gegen Montelius) u. 141, macht aber mit Rechte darauf aufmerksam, daß + ⁜ und ⊕ nicht nur in Ländern, wo es niemals einen Wagen gegeben hat, sondern auch in Zeiten auftritt, die der Erfindung des Wagens lange voraus liegen. Sein Hinweis auf die Weltecken trifft gewiß das Richtige; nur ist nicht zu vergessen, daß es ursprünglich nach arischer Auffassung 3 Weltgegenden sind, und aus der 4ten (meist dem Norden) kömmt das Unheil. Die Weltecken entsprechen also der Gliederung des Mondes. Und diese tritt auch in ⁜ zu Tage, wo Wilke die Punkte nicht zu erklären

Digitized by Google

weiß. Das Zeichen ist eine Vereinigung von + und ⁘, genau wie ✳ eine Vereinigung von + und ×, und diese Zeichen sind durch 9 Punkte ⁙ bestimmt, wie man offenbar auch das 8speichige Rad ⊛ sammt seiner Nabe als etwas 9Gliedriges (s. zum iranischen Weltbilde Abb. 70) betrachtete, was in der Form ⊛ noch deutlicher wird. Neben die Darstellungen von Schiffen und Rädern aus Norwegen und Schweden (Abb. 18) sind dem Bildinhalte nach unmittelbar die babilonischen Mondsicheln zu stellen, die der 8 strahlige oder 4strahlige Stern zur Scheibe ergänzt [1]) (Abb. 19); der Gott im Schiffe ist in nordischer Überlieferung Ullr; Ulls skip heißt der Schild, weil Ullr einst auf dem Schilde über das Meer fuhr, wie Dionusos im Becher. Das Bild ist aber höchst wandelbar (vgl. die Exekias-Schale). Bei Saxe dem Langen ist Ullr solch großer Zauberer, daß er in einem hohlen Knochen über das Meer fahren kann. Zu Ullr gehören ferner Bogen und Schneeschuh, und außer dem Schiffe wohl auch der in vielen Darstellungen schwer davon unterscheidbare Schlitten.

Abb. 18. Rad im Schiffe (Darstellungen aus Norwegen und Schweden). Nach G. Wilke, Religion d. Indogerm. S. 217.

Auch das tapfere und höchst dankenswerte Buch von E. Jung, Germanische Götter und Helden in christlicher Zeit, München 1922 trägt diesen Glauben an die Sonne weiter. Wir lesen darin die Überschriften: „20. Sonnenverehrung" (S. 218—231; darin nach Otto Hauser die Wendung: „der Sonnengott, der echte Gott der nordischen Völker"), „21. Kreuz und Sonnenrad" (S. 232—251; der Abschnitt beginnt: „Die Sonne wird im Rad, in in einander liegenden Kreisen und im gleicharmigen Kreuz versinnbildlicht"), „22. Hakenkreuz und Sonnenrosse" (S. 251—269). Der Stoff, den Jung beibringt, erweist immer nur, daß die von ihm behandelten Sinnbilder einen besonderen Glaubensinhalt haben mußten, aber nicht, daß sie sich auf die Sonne beziehen. Betrachten wir ein Mal die wesentlichsten Stützen dieses Glaubens an den germanischen Sonnenglauben etwas eingehender! Einerseits handelt es sich um literarische Zeugnisse, andererseits um mythologische und endlich um archäologische, unter denen die Frage nach der Bedeutung

Abb. 19. Der Lichte und seine Ergänzung in babilonischen Sinnbildern (a aus Nippur bei Hilprecht Bab. Inscr. XVIII, 2 pl. 25, 69; b nach O. Weber, Altor. Siegelbilder, Abb. 261, c ebd. Abb. 17, 27, 30, 32 u. ö.; d ebd. Abb. 252; e ebd. Abb. 245).

[1]) Dem widerspricht es nicht, daß, wie W. Gaerte, Das Schuhsohlen-, Rad- u. Kreuzsymbol auf den schwedischen Felszeichnungen in Mannus XV (1923), S. 279 wahrscheinlich machte, das Rad oft auch auf Befahren und Landnahme hindeutet. Vgl. o. S. 101 die friesische Sage von der Achse, die der Dreizehnte der Asegen mit bringt.

Digitized by Google

der gleichmittigen Kreise, der Spirale, der nordischen Goldscheiben und vor allem des Hauptzeugen in dieser Sache, des Wagens von Trundholm, besonders wichtig ist.

1. Caesar, bellum gallicum VI, 21 (Sonne, Vulcanus, Mond) und Tacitus, Germania 45 (Getöse der aufgehenden Sonne, Gestalten ihrer Rosse, Strahlen ihres Hauptes) geben nur die Auffassung der Römer; die angelsächsische Homilie des Abtes Älfrik (um 1000), der aus des Martin von Barraccaras Schrift de correctione rusticorum (6. Jahrh.) schöpft, haut in dieselbe Kerbe: die Pfaffen bringen die römische Deutung an die Germanen heran, die unter römischem Einflusse und in jüngerer Zeit auch wirklich hie und da die Sonne nach und neben dem Monde zu beachten beginnen. Daraus erklärt sich auch die Erwähnung der Sonne in Beichtbüchern.

2. In welch geringem Ausmaße aber die Sonne eindrang und wie fraglich die Belege dafür sind, sei kurz an dem Hauptbeispille einer deutschen „mythologischen" Sonne erläutert. Gerade vor der Drucklegung dieses Buches teilt mir Georg Hüsing brieflich mit: „Selbst in dem im 2. Merseburger Liede eingeschobenen Stücke scheint die Sonne nicht! Die Göttin Sunna ist die nordische Syn. In Hermannowski, Deutsche Götterlehre I, 189 finde ich den Satz: ‚Die gotische Sprache, sagt Grimm 257, unterscheidet fein zwischen sunja (veritas) und sunjōns (defensio, probatio veritatis), im ahd. Recht bedeutet sunna, sunnis excusatio und impedimentum. Auch das altn. Recht hat dieses syn, gen. synjar für excusatio, defensio, negatio, impedimentum, aber die Edda stellt zugleich eine personifizierte Syn auf, sie war den Heiden Göttin der Gerechtigkeit und Wahrheit, sie schützte den Angeklagten'. Und S. 741 sagt ebenderselbe, daß in Syn, die des Türeingangs hütet, die Bedeutung Abwehr, Verteidigung zu liegen scheint. 'In Hrafnagaldr Str. 15 (bei Simrock Str. 13, S. 31) bedeutet syn nach Lüning Verweigerung'. Syn heißt also ahd. Sunna und ist eine Schwester der Sintgunt, wird mit Frija und Folla zusammen genannt. Diese 4 sind doch wohl die Märgen und unter einander Schwestern. Eine von den 4 Merseburgerinnen ist also die Schwarze, und das wird wohl Sunna sein. Sie macht die Türe auf und läßt die liebe Sonne heraus; der Weg zu aller Lei Verwechslungen ist damit gewiesen, und es ist sehr möglich, daß die alamannische 'Sonne' der Kinderlieder überall auf die alte Göttin Sunna zurück geht. In neuem Lichte erscheint dann auch das Sprüchwort: 'Die Sonne bringt es an den Tag'. Das soll ursprünglich also heißen: 'Warten wir den Einspruch des Gegners ab!' Denn das ist Sunna, und zugleich die Schutzgottheit des Beklagten, die uns als Kranich, Rabe, Rephuhn (s. Leßmann) entgegen tritt". Vgl. Vorwort S. XIf.

3. Die steinernen Flachbilder der vermeintlichen Sonnenanbetung an der Spitalskirche in Tübingen (Abb. **20**) stellen dar: a) Drei gleichmittige Kreise mit angefügten Armen, die in gespreiztfingrige Hände auslaufen. Jung hat mit diesem Bilde eigentlich nichts anzufangen vermocht.

Digitized by Google

Es kömmt aber recht nahe eine sonderbare Göttergestalt aus Lydien (Abb. 21) und ein Götferbild (Kubele-Agdistis?) aus Phrygien heran (Abb. 22), wo die in der Scheibe aufragenden geöhrten Stangen die empor gestreckten Hände vertreten[1]).

Abb. 20a.

Versuchen wir, griechische Namen für die auf diesem Bildwerke dargestellten einzusetzen, dann müssen wir die beiden Krieger mit den Lanzen etwa Perseus und Chrusaor, die Gestalt zwischen ihnen aber Gorgo nennen. Auch der kaukasische Name dieser Göttin ist uns bekannt. Elamisch heißt sie Kuri (später Kiri) und kaspisch, lautgesetzlich

Abb. 20b.

Abb. 20c.

Steinerne Flachbilder an der Spitalskirche Tübingen. Nach E. Jung, Germ. Götter u. Helden in nachchristl. Zeit, S. 218f. (aus J. Fastenau, Roman. Steinplastik in Schwaben).

entsprechend, Kali; und als solche ist sie uns in Indien erhalten geblieben (G. Hüsing, Einh. Quellen z. Gesch. Elams S. 11). Dort finden wir aber auch noch (Abb. 23 Triśula) das zugehörige alte, geometrische Kultbild[1]). Das Gesicht ist vorwiegend aus Kreisen gestaltet, der aufragende Kopfputz

[1]) Völlig auf geometrische Form gebracht ist der weibliche Körper auch in den steinzeitlichen Denkmälern der Kreidegrüfte des Tales von Petit Morin bei Courjeonnet und Croizard in Frankreich (v. Lichtenberg, Die ägäische Kultur, Leipzig 1911, S. 98, Abb. 46 und Anm. 1).

Digitized by Google

erinnert an den aufragenden Zapfen in mitten der Scheibe auf Abb. **22**, die Übereinſtimmung mit den empor geſtreckten Händen und den das Geſicht vertretenden, gleichmittigen Kreiſen des Tübinger Flachbildes

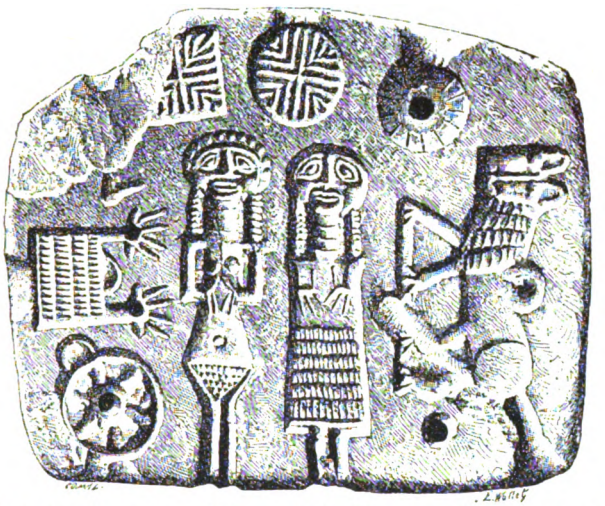


Abb. 21. Gußform aus Serpentin, Lüdien. Links über quer Oberkörper und durch einen Halbkreis angedeuteter Kopf einer Geſtalt, die ſechsfingrige Hände emporſtreckt. Nach Perrot-Chipiez V 300, Fig. 209.

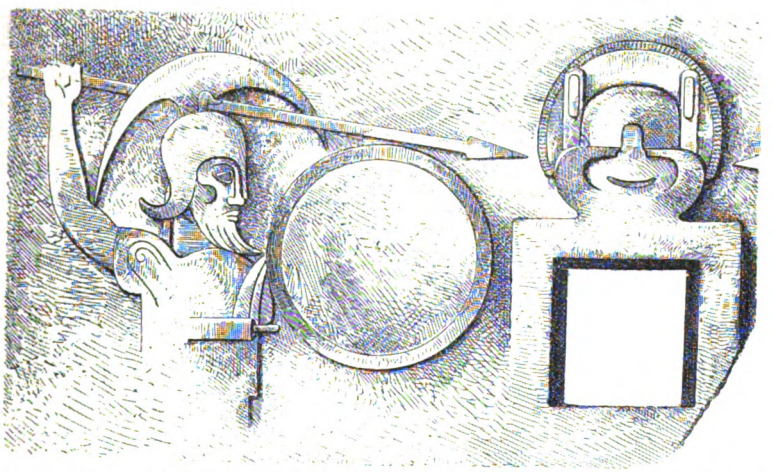


Abb. 22. Flachbild aus Phrügien. Rechts iſt noch die Spitze der Lanze des zweiten Kriegers auf der anderen Seite der „Zielſcheibe“ zu ſehen. Nach Perrot-Chipiez V 173, Fig. 117.

(Abb. **20** a) iſt nicht zu verkennen. Ich habe ſolche Bildwerke als „Mond mit Pfötchen“ in meiner Anſchauung vom Monde und ſeinen Geſtalten im Mythos und Kunſt der Völker (Weltallabhandlungen Nr. 26,

Digitized by Google

Verlag der Treptow-Sternwarte, Berlin 1912) S. 21f. eingehend besprochen und bis Amerika (Abb. **24—27**) verfolgt. Andere Bildwerke, in denen an Stelle der nach oben gerichteten Arme nach unten gerichtete Beine (vgl. Abb. **27**) betont sind, vgl. in meiner Anschauung vom Monde S. 22ff. Die dort zu Abb. 6 besprochenen beiden Steinflachbilder der Kirche von Obermais bei Meran (Tirol, Völkerwanderungszeit, 6—8. Jahrh. n. Chr.; vgl. Karl v. Spieß in den Monatsblättern d. wiss. Klubs Wien 1912, Bd. XXXI, 25—32) stehen denen von Tübingen dem Sinne nach wohl nahe, geben aber an Stelle der Kreise menschliche Gesichter. Endlich sind wegen der erhobenen Hände zu Abb. **20**a und **21—23** auch noch nordische Felsenbilder aus Bohuslän und Broncefiguren aus dem Kaukasus zu stellen (Abb. **29** bis **30**), die schon G. Wilke a. a. O. S. 143 mit einander verglichen hat. Mit Rechte erscheint es ihm „bedenklich, mit Bing die weit verbreiteten Figuren mit erhobenen, stark vergrößerten Händen auf eine Gottheit der Morgenröte zu beziehen und als männliche *ροδοδακτυλος Ηως* zu deuten." Diese Figuren gehen in andere über, bei denen die Hände oder Fäuste ans Gesicht angerückt (Abb. **28**) oder in die Backen hinein gerückt sind (Abb. **25—27**). b) Den 3 gleichmittigen erhabenen Ringen, die im vorigen Bilde an Stelle des Gesichtes stehen, entsprechen hier 5 gleichmittige vertiefte Ringe, bezw. 4 Kreiswülste mit einem Ballen in der Mitte. Oben ist noch ein Ansatzstück zu erkennen, welchem

Abb. 23.

Abb. 24.

Abb. 25.

Abb. 26.

Abb. 27.

Abb. 23. Das brahmanische Sinnbild der Jagannāth (Triśula) in Puri. Nach E. Schlagintweit, Indien in Wort und Bild II, 201. — Abb. 24. Ketzalkouatl (mexikanischer Gott) als Geschundener. Nach E. Seler, Abhandlungen III, 337, Abb. 9. — Abb. 25. Haidazeichnung (Nordwestamerika). Nach E. Seler in Globus 61, S. 332, Abb. 18. — Abb. 26. Nordwestamerikanische Tanzrassel der Jacobsenschen Sammlung. Ebendaher Abb. 29. — Abb. 27. Dasselbe. Die strahlige Gliederung stimmt zu Abb. **24** und **26**, die Pfötchen sind aber nach abwärts gerichtet. Ebendaher Abb. 32.

Digitized by Google

in a der Ansatz des Leibes zu entsprechen scheint. Da die Steine neu eingemauert sind, dürfte also b umzukehren sein, und dann ist es wohl im Wesen dasselbe Sinnbild wie a, nur daß ihm die Arme fehlen. Die Meinung, daß die gleichmittigen Kreise die Sonne bedeuten, geht nun wieder auf O. Montelius (s. Jung, S. 220) zurück. Auf die Zahl der Kreise soll es nicht

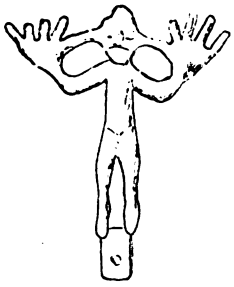


Abb. 28. Bronzefigur von Timoi, Kaukasus.

Abb. 29. Felsritzung von Bohuslän. S. Müller, Nord. Altert. I, 467, Fig. 248.

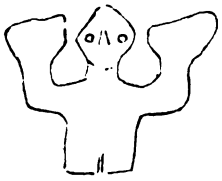


Abb. 30. Tonfigur aus einer neolithischen Siedlung von Stepanovice, Mähren. Sammlung Palliardi.

ankommen, schon einer genüge. Eine neuerliche Widerlegung scheint mir nicht nötig; ich verweise auf das schon vorhin über ○ und ⊙ Gesagte und lege einen schottischen Stein daneben (Abb. 31), bei dem man es sich überlegen mag, ob die beiden gleichmittigen Kreise mit Mittelpunkte die Sonne sein können; ich kann diese freilich auch in der Strahlenscheibe nicht sehen und werde unten noch ein Mal auf diese Fragen zurück kommen. Es bleibt mithin: c) eine Art Spirale in einem Eirunde. Warum dieses Gebilde vom Kreise abweicht, erklärt Jung (der S. 226 ebenfalls auf Willy Pastor herein gefallen ist; s. u.) nicht; es mag auch sein, daß diese Abweichung bloß auf Ungeschicklichkeit beruht. Aber die Bemerkungen Wilkes S. 178f. über Spirale, Schnecke und Vulva scheinen mir doch sehr Beachtens wert; er erkennt, daß die Spirale nicht auf die Sonne sondern auf den Mond zu beziehen ist (S. 181f).

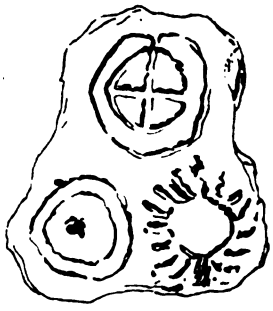


Abb. 31. Stein von West-Kilpatrick, Schottland. Nach A. Bertrand, La Religion des Gaulois S. 81, Abb. 4, 7.

4. Daß die gleichmittigen Kreise der „unechten" Spirale und die eigentliche Spirale die Sonnenscheibe darstellen (G. Kossinna, Die deutsche Vorgeschichte, S. 107), liegt völlig in der Richtung der Annahmen von O. Montelius, auf die ich schon wiederholt eingegangen bin, und ist nach der neuen Lage, die ich hier aus einander setzen mußte, nicht möglich. Etwas ganz Anderes aber als diese seiner Zeit doch mit eingehenden Untersuchungen

Digitized by Google

begründete Auffassung ist der traurige Gedanke des Schriftstellers Willy Pastor (er stammt nicht von Girke, wie Lechler S. 3 irrig angibt), die Spirale als Abbild des Sonnenlaufes zu deuten. Er hat in Folge der üblichen Urteilslosigkeit in solchen Dingen sofort weiteste Verbreitung gefunden. Da es m. E. der Schulung des Urteiles sehr zu Gute kömmt, die Unsinnigkeit in solch einem Falle klar heraus zu stellen, will ich auf diesen Einfall, so wenig er es sonst verdient, doch ganz genau eingehen. Die Sonne, heißt es, beschreibt Tag um Tag von der Winterwende an immer größere, von der Sommerwende an immer kleinere Halbkreise über dem Horizonte, nnd da sie über Nacht entsprechende Wege unter dem Horizonte zurück legen muß, um vom Untergange wieder zu ihrem Aufgange zu gelangen, so habe man als ihre vollständige Bahn eben die Spirale . erhalten. G. Wilke, S. 177 sagt dazu ganz richtig: Nirgends auf der ganzen Welt begegnen wir der Vorstellung, daß dem sichtbaren Tageslaufe der Sonne am Tageshimmel ein umgekehrter, gleichgestalteter Nachtlauf an einem unter der Erdscheibe hängenden Nachthimmel entspräche. Freilich ist damit noch nicht ausgeschlossen, daß die germanischen Spiralen-Erfinder es eben ganz anders gehalten haben könnten als alle anderen Völker. Der Unsinn tritt erst zu Tage, wenn man dem „Gedanken" klar und scharf in alle seine Folgen hinein nachspürt. Wäre die Spirale wirklich der Sonnenlauf, dann müßte die Horizontlinie stets oder doch gewöhnlich in sie eingetragen sein. Wir müßten Spiralen halb auf lichtem, halb auf dunklem Grunde, und dieses Verhältnis mit Fleiß regelmäßig betont finden. Die Spiralen müßten in der Mitte weit offen sein, da die kleinste Sonnenbahn doch noch immer ein sehr weiter Bogen ist, während die erhaltenen Spiralen in der Mitte ganz eng zusammen laufen. Auch müßten sie mindestens 180 Windungen haben, und es müßte in ihnen nicht bloß das Zunehmen oder Abnehmen der Tageskreise sondern beides zum Ausdrucke kommen. Die Sonne bleibt nicht beim kleinsten Kreise stehen, sondern schreitet wieder stetig zu den größeren vor. Selbstverständlich hätte diese Wende die Aufmerksamkeit der Beobachter am meisten in Anspruch genommen, und man hätte gerade sie mit besonderer Sorgfalt wieder geben müssen. Das heißt aber: folgerichtig dürften es dann gar keine Spiralen mehr, sondern es müßten Linienzüge sein, die aus zwei in einander gelegten Spiralen sich ergeben, also etwa Gebilde wie: . Aber, wohl gemerkt, in Wahrheit müßten sie mindestens 180, bezw. 360 solche Kreise haben, indeß die Spiralen in der Wurmlage (s. u.) meist aus 3 oder 9 Windungen bestehen. Also: das, was sich findet, die Spirale, ist dadurch nicht erklärt, und das, was damit erklärt werden könnte, findet sich nicht. Aber damit noch nicht genug: denn das, was sich findet, widerstreitet der Erklärung

Digitized by Google

noch ganz ausdrücklich. Denn entweder hört die Spirale in der Mitte wirklich auf , was der Sonnenlauf nicht tut, oder sie läuft in entgegengesetzter Richtung zurück , was der Sonnenlauf wieder nicht tut. Tritt sie, wie so häufig, als Doppelspirale auf so ist ein Vergleich mit dem Sonnenlaufe erst völliger Unsinn; denn die erste Spirale müßte wieder in entgegengesetzter Richtung zur zweiten durchlaufen werden und eine „Wende" in dem Sinne, wie sie hier erfolgt, macht die Sonnenbahn nie; sie hat keine „Wendepunkte" (d. h. im mathematischen Sinne Punkte, an die sich keine Tangente legen läßt). Ich hoffe, damit ist es genug!

5. Nahe Beziehungen zur Spirale haben Labyrinth und Hakenkreuz. Lechler, Taf. XI verzeichnet einige Berührungen von Labyrinth und Hakenkreuz; aber die Sinnbilder, in deren Deutung man sich immer wieder versucht, haben eine verwickelte Geschichte, die ihre Überraschungen bringen kann. Es ist inzwischen erwiesen, daß das Labyrinth die Innerei des Opfertieres darstellt (E. Weidner, Zur babylonischen Eingeweideschau, zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Labyrinths, in der Hommelfestschrift I, 191—198 mit 6 Abbildungen), und Theseus, der in das Labyrinth hinab steigt, um den Minotauros zu töten, ist der Held, der den Drachen von innen besiegt. Das Labyrinth ist dann nur eine andere Ausprägung der „Wurmlage"; der zur Scheibe eingerollte, eine Spirale bildende Wurm (z. B. der pythische Drache, der auf den Vasenbildern so dargestellt wird) ist der schwarze Mond. Er ist gewöhnlich in 9 Windungen um den „Nabel"-Stein geringelt (W. H. Roscher, Omphalos). Ich wundere mich, daß man die Spirale noch nicht im Zusammenhange mit den Stufentürmen erklärt hat, die auch zu Stiege und Leiter[1]) weiter führen; es handelt sich eben alle Male um Sinnbilder des Aufsteigens und Absteigens, Wachsens und Schwindens. Man braucht aber nur an das Knäuel der Ariadne und den Ariadne-Faden zu denken, um zu erkennen, wie an der Spirale der Faden oder die Schnur, aus der sie gebildet, der Draht, aus dem sie gehämmert ist, verstanden werden muß. Das berührt sich dann nahe mit der Ansicht E. Schuchardts (Alteuropa S. 266ff.), die Spirale sei aus dem Aufnähen eingerollter Schnüre an Stellen der Kleidung, die den Körper schützen sollten, entstanden, nur daß es gleichzeitig die sinnbildliche Bedeutung der Spirale von allem Anfange an ebenfalls gelten läßt. Das Rollen und Verschlingen von Schnüren, das Flechten, Weben und Knoten haben von jeher außer ihrem alltäglichen auch einen tieferen Sinn gehabt, und auch beim Labyrinthe, bei der Lage der Eingeweide und beim Umspinnen oder Umwickeln des Nabels handelt es sich um ein Verknoten, Verschlingen, Umflechten. Man ist den Sinnbildern, die sich auf Bandver-

[1]) Vgl. W. Schultz, Die Anschauung vom Monde S. 11ff.

Digitized by Google

schlingung und Knotenwerk beziehen, leider noch nicht planmäßig an den Leib gerückt (was Jung, S. 339—345 darüber bietet, ist kaum ein erster Ansatz). Im Bogenfelde der Altstädter Kirche in Pforzheim, bei Jung

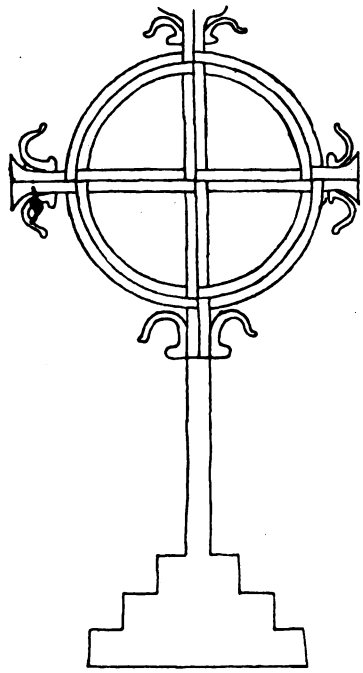


Abb. 32.

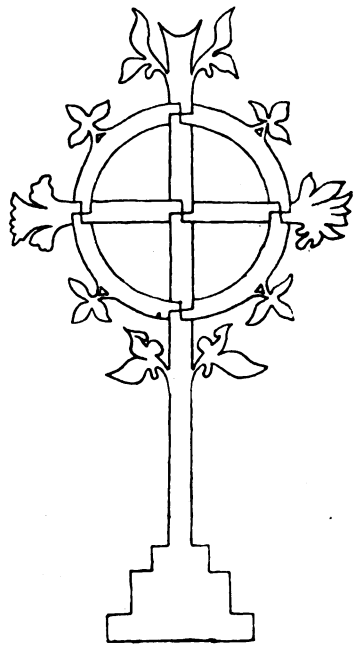


Abb. 33.

Abb. 32 und 33. Runengrabsteine (1449), Lye Gotland, Stephens.

Abb. 91, S. 245 sehen wir rechts und links folgendes, auch sonst häufiges, Geschlinge: Darin liegt bereits das ganze Hakenkreuz, das man von anderem Ausgange her auch als gekreuzte Doppelspirale (und gibt) auffassen kann. Es gibt Glück und Unglück bringende Knoten, und das Hakenkreuz hat je nach seiner Richtung gegensätzliche Bedeutung. Gewiß beachtete man schon früh, daß es als durch dieselben 9 Punkte bestimmt ist wie und das ausdrückliche Geschlinge , oder , das schon in den ältesten Schichten von Susa als und vorkömmt. Auch Pentagramm, Heptagramm usw. sind Geschlinge und Arten des Verknotens. Wie sich das Hakenkreuz beim Flechten ergibt, zeigt Abb. 32 und 33, und man vergleiche

Digitized by Google

bei Lechler, Abb. 335, 336; 220, 331, 334, 338, 342, 339, 247, 299. Lechler deutet das Hakenkreuz auf die Sonne und Jung unterstreicht dies, indem er die aus Roßköpfen gebildeten spätgermanischen Hakenkreuze hervor hebt. Das könnte aber nur dann beweiskräftig sein, wenn germanische Sonnenrosse schon vorher irgendwie belegt wären. Statt aber etwa auf Grimnismál 30 (s. u.) zu verweisen, beginnt Jung seinen Abschnitt über „Hakenkreuz und Sonnenrosse" mit den Sonnenrossen der Könige von Juda. Dagegen ist die hier in

Abb. 34. Labyrinthartiges Hakenkreuz mit Mond in der Mitte. Kreta. Nach d'Alviella, La migration des symboles S. 775.

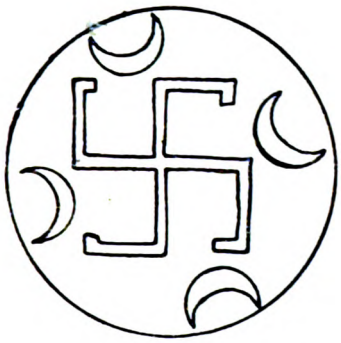


Abb. 35. Kleinasiatische Münze (Apollonia ad Rhyndacum). Barceley, Head Numism. Chron. VII, 3, Taf. 11, 48.

Abb. 36. Zeichen der Dschaina in Indien.

Abb. **34—36** wieder gegebene Zusammenstellung bei Wilke, S. 187 sehr zu beachten, und gewiß darf das Hakenkreuz, das man also offenbar oft geradezu als Mondsichel-Kreuz empfand, als „Vierbein" nicht abgesondert vom „Dreibeine" betrachtet werden. Die Beziehung des Dreibeins zum Mythos werde ich noch unter C. Doppelmond besprechen (vgl. auch H. Leßmann, Volksmund S. 291f.). Auf lykischen Münzen sind die 3 Beine zu Hahnenköpfen gestaltet (Abb. **37**). Da muß man doch an die „Lehre von den 3 Hähnen" denken (s. S. 41). Sie tritt außer in Hellas auch in der Edda auf, und auch die germanischen Dreibeine und Vierbeine (Hakenkreuze) enden häufig in Vogel- und Drachenköpfe — nicht nur in Pferdeköpfe. Es lassen sich auch Beispille beibringen, daß hakenkreuzähnliche Gebilde in verschiedene Tierköpfe, jedem Haken ein anderes Tier entsprechend, auslaufen; hier spielt die Lehre von den Tieren der 3 + 1 Reiche herein. Wenn man will, sind es die Schicksals-Götter oder Schicksalsgöttinnen, Nornen, Märgen selber, und man wird bis auf Weiteres wohl nachdrücklich daran festzuhalten haben, daß das „Schnätzeln", d. h. das Flechten, Verknoten und Lösen Nornen-Arbeit ist. Die Nornen sind aber eben nicht Sonnengöttinnen, sondern die Verkörperungen

Abb. 37. Lykische Münze; 3 Hahnenköpfe. Studi e materiali di arch. 1902, II, 201. Lechler, Taf. VIII, Abb. 72b.

Digitized by Google

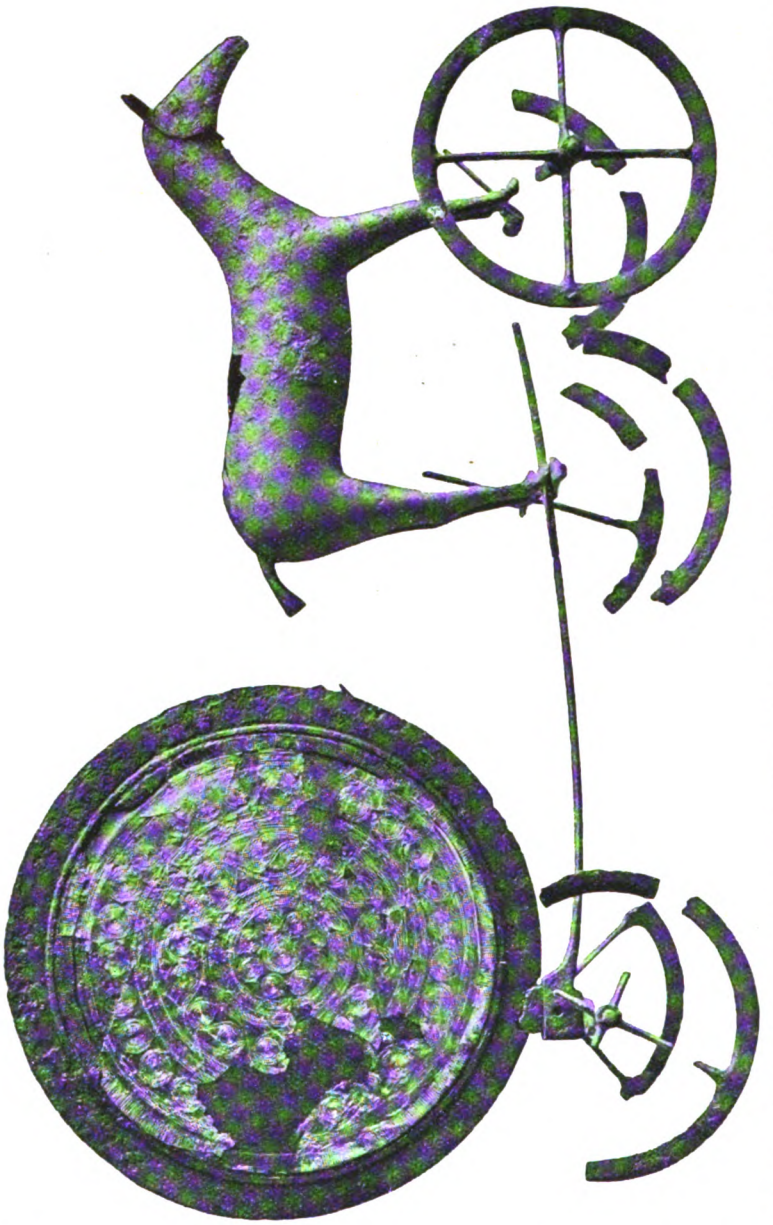


Abb. 38. Der Mondwagen von Trundholm (Seeland). Goldbelegte Seite (1/4—1/3). Nach G. Kossinna, Deutsche Vorgesch. Taf. XVIII.

der Mondwochen und der ihnen entsprechenden Dunkelnächte, und was sie „wirken", ist daher das Geschehen am Monde.

6. Die wesentlichste Stütze nun für den Sonnenglauben ist der Wagen von Trundholm (Seeland), den ich hier Abb. 38 wiederhole. Zu meiner

Digitized by Google

Verwunderung bin ich in dem deutschen Schrifttume über diesen Fund nirgends einem Hinweise auf Grīmnismāl 30f. begegnet (nach Genzmers Edda-Übersetzung II, 83):

30. Árwakr und Alswidr, von der Erde hinauf
sollen sie die Sonne ziehn;
Unter der Hengste Bug bargen holde Rater,
die Asen, Erzkühle.
31. Sänftiger heißt er, der Sonne Schild,
der vor der Strahlenden steht;
Berge und Brandung müßten verbrennen ganz,
wenn er von ihr fällt.
32. 'Trug' heißt der Wolf, der bis zu des Waldes Schutz
die funkelnde verfolgt;
der andre, 'Hasser', der Erbe Fenris,
läuft vor der heitern Himmelsbraut.

Man kann nicht sagen, daß diese Schilderung zu dem Wagen von Trundholm besonders gut stimmt. Die Scheibe wird hier nicht von zwei Pferden, sondern von einem gezogen; weder sind Eisenkühler (īsarnkōl) unter dem Buge des Pferdes angedeutet, noch ist ein schützender Schild vorgekehrt; und auch der Wolf vor und der Wolf hinter der Funkelnden fehlt. Die Edda-Stelle spricht also eher dagegen, daß die Scheibe des Wagens von Trundholm die Sonne ist. Freilich ist die Schilderung, die sie gibt, doch auch wenig sonnenhaft, wovon S. 195f. noch die Rede sein wird. Es wäre aber auch immerhin möglich, daß der Künstler des Wagens seine eigenen, gegenüber der Edda noch viel urtümlicheren Anschauungen von der Sonne hatte. Sehr merkwürdig ist es aber da, daß die Scheibe auf der einen Seite mit Golde belegt, auf der anderen unbelegte Bronce ist. Ist die Goldseite die Sonne, dann muß die Bronce-Seite etwas Anderes sein — der Mond, schloß Just Bing. Es ist aber ganz ebenso zulässig und innerlich viel wahrscheinlicher, daß die Goldseite den lichten, die Bronce-Seite den dunklen Mond darstellen soll; denn der Lichte und der Dunkle sind bloß die beiden Seiten (Tag-Seite und Nacht-Seite; vgl. Wafþrūdnismāl 12, 14) desselben Wesens, Sonne und Mond aber nie in der Natur dauernd auf einer Scheibe vereint. Vom „Sonnenwagen" von Trundholm zu sprechen, ist also sehr willkürlich; denn er ist mindestens ein „Sonnen"- und Mond-Wagen", und, wenn man die Sache ohne Vorurteil betrachtet, der Mondwagen von Trundholm, wie auch S. Bork, Germanische Götterdreiheiten, in Mannus XV, S. 6 betont. Daß der Mond wiederholt als der goldene, aber auch der rote, gedacht wurde, ist reichlich zu belegen (Röck in Mitra Sp. 82; Bork, ebd. Sp. 224f.). Die Mitte der Scheibe ist 1 Kreis, den 8 andere umgeben. Diese 9 Kreise entsprechen genau der Aufstellung der 9 Kegel im Kegelspiele, und wir können auch an Draupnir und seine 8 Jungen denken. Es folgen im nächsten Ringe 8 Doppelspiralen, und der äußerste Ring enthält 27 Kreise. Es ist sicher nicht nötig, daß alles Zierwerk hier Kalendersinn habe, aber es ist doch wohl nützlich, auf solche Zahlen zu

Digitized by Google

achten. Die 9 in der Mitte und die 27 am Rande sprechen für die übliche arische Mondrechnung, und die 8 Doppelspiralen wiederholen nur die Regel

Abb. 39. Goldbelag einer Scheibe aus einem Bronzezeitgrabe bei Worms (1/1). Nach G. Kossinna, Die deutsche Vorgeschichte. Taf. XVIII (Erstveröffentlichung).

Abb. 40. Spiralen auf einem Schwerte der jüngeren Bronzezeit. Ungarn. Nach G. Kossinna, Die deutsche Vorgeschichte. S. 104, Abb. 217.

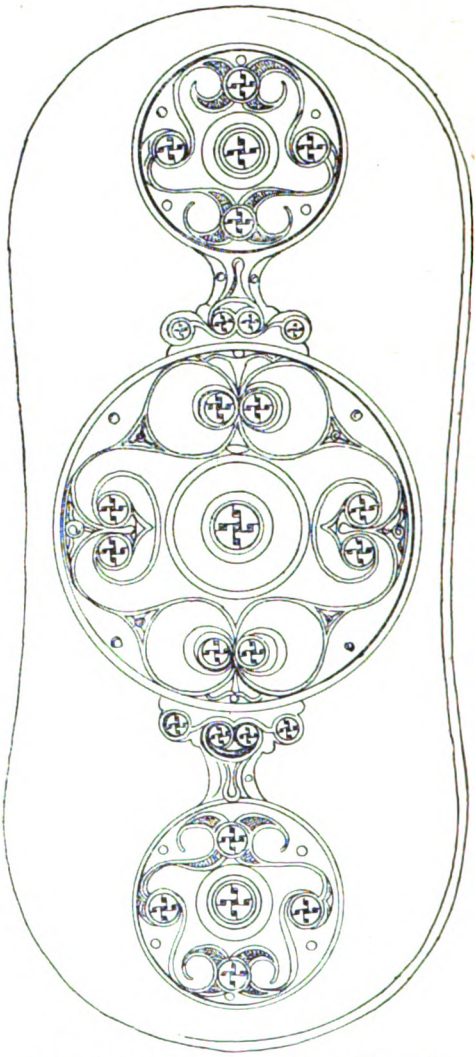


Abb. 41. Irischer Schild der Laténe-Zeit mit „Scrolls" in der Themse gefunden. Nach Kemble, Horae ferales. London 1863, Taf. 15, 1. Lechler, Taf. XVII, Abb. 208.

der 8 inneren Kreise. Die verwandten Funde lehren nichts Anderes. Die (keltische) Goldscheibe von Worms (Abb. **39**) zeigt einen großen Kreis in mitten von 9 kleineren; man vergleiche Abb. **40** die Verzierung eines Bronce-

Digitized by Google

ſchwertes aus Ungarn, deren Mitte an Abb. **19** b, d u. e erinnert. Ein in der Themſe gefundener, wundervoller iriſcher Schild der Latène-Zeit (Abb. **41**) führt ſolche Zahlen noch deutlicher aus: in jeder Scheibe ein Hakenkreuz und deren 27 ſo verteilt, daß der mittlere Kreis 9 Hakenkreuze enthält und ober und unter ihm je 9 weitere ſtehen, jedes Mal in eine Quinkunx und 4 einzeln ſtehende zerlegt. Dabei ſind im mittleren Kreiſe die linken und rechten Hakenkreuzpaare ganz ähnlich mit einander verbunden wie die Doppelſpiralen, welche auf dem Mondwagen von Trundholm die 9 inneren Kreiſe umgeben.

Abb. 42. Goldbelag einer Scheibe aus einem Mannesgrabe älterer Bronzezeit von Jägersborg bei Kopenhagen ($^1/_3$). Nach G. Koſſinna, Deutſche Vorgeſchichte. S. 78.

Die Goldſcheibe von Jägersborg (Abb. **42**) hat bloß im äußerſten Ringe ſolche Kreiſe, und ſo weit ſich aus den Bruchſtücken ſehen läßt, waren es 30. Die Räderſcheibe aus Lund in Schonen (Abb. **43**) hat rundum 30 Löcher und 10 4ſpeichige Räder. Statt mit Kreiſen oder Spiralen ſind bei ihr die Ringe der Scheibe mit Zacken gefüllt. Natürlich hat man das auf die Sonnenſtrahlen gedeutet, als ob der Mond nicht auch Strahlen hätte! Nun bildet die Räderſcheibe von Lund die Verkleidung eines Holzblockes. Da ſcheint mir alſo die Verzierung der oberen Platte mit ihren Ringen und Zacken den Querſchnitt des Holzes mit ſeinen Ringen und Riſſen nachzuahmen, und ich muß an den

Digitized by Google

Mond denken, der als Herr des Wachstums in Bäume und Pflanzen eingeht (s. S. 180 ff.). Das sind Gedanken, welche die Überlieferung der arischen Völker allenthalben darbietet; von einer Sonne aber weiß sie nichts.

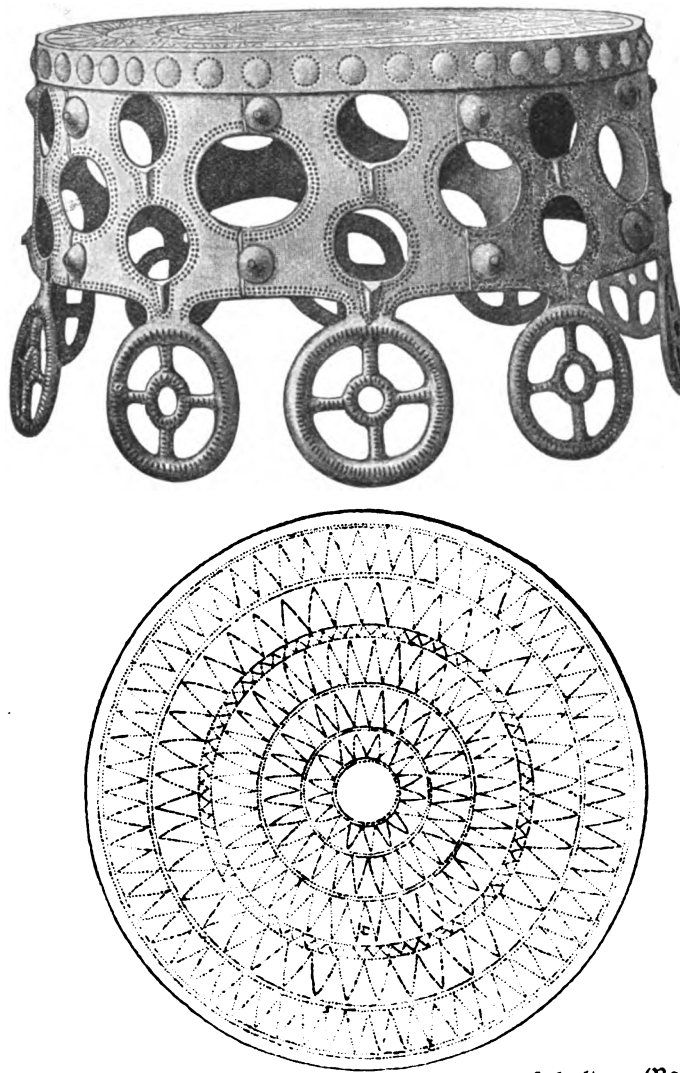


Abb. 43. Bronze-Bekleidung für den Oberteil eines runden Holzaltares (Baltåkra bei Lund in Schonen). Seitenansicht und Aufsicht (etwa 1/5). Nach G. Kossinna, Deutsche Vorgeschichte S. 77.

7. Als Sonne „mit Händen" hat man auch (Abb. 44) eine Felsritzung von Aspeberget gedeutet. Ähnliche Gebilde mit anderer und wirrerer Gestaltung der Zacken oder Zweige kommen auch sonst öfter in den Felsritzungen vor,

Digitized by Google

und daher iſt wohl kaum darauf beſonderes Gewicht zu legen, daß man zur Not 27 „Finger“ dieſer „Hände“ (3 davon dreifingrig, dann 2 zuſammen neunfingrig und wieder 3 dreifingrige) zählen kann, was auf den Mond führen würde. Es iſt recht fraglich, ob es ſich hier überhaupt um eine himmliſche Erſcheinung handelt (die „Sonne mit Händen“ beruht ja ohnedies bloß auf einer ſehr fraglichen Ähnlichkeit mit der Atōn-Scheibe der ägyptiſchen Amarna-Zeit) und nicht vielmehr, wie ſchon J. Bing, Mannus 1915, S. 175 vermutete, um Gewächſe mit Zweigen um ein Gehöfte herum (ſ. auch W. Gaerte in Mannus XV (1923) S. 282).

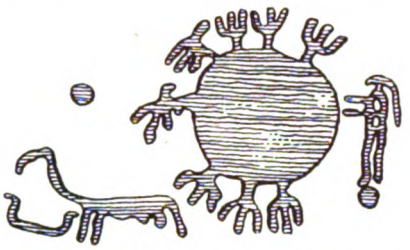


Abb. 44. Felsritzung von Aſpeberget.

8. Vielleicht wird man den 8ſtrahligen Stern in mitten der Scheibe von Jägersborg (Abb. **42**) für ein unzweifelhaftes Sonnenzeichen halten. Aber ſchon auf babiloniſchen Bildwerken ſteht er auch in die Mondſichel als ihre Ergänzung zur Scheibe eingezeichnet (Abb. **19**). Die Mondſichel und den 12ſtrahligen Stern in der Flügelſcheibe vereint zeigt Abb. **45**, womit die verſchiedenen Ausprägungen der geflügelten Scheibe (Abb. **46 a—i**) zu vergleichen ſind. Gewöhnlich iſt der 8ſtrahlige Stern das Zeichen der Iſtar (Venus), des einzigen Planeten, der mit freiem Auge beobachtbare Launen (Phaſen) hat, wie der Mond, und von Iſtar iſt überliefert, daß ſie ſchwarze und weiße Fäden ſpinnt (R. C. Thompſon, Semitic Magie S. 165). Ähnlich wie die Füllung der Mondſichel wechſelt die der geflügelten Scheibe (Abb. **46**), die für gewöhnlich den Šamaš vorſtellt. Mitunter liegt auch das Zeichen ♉ zu Grunde wie in Abb. **52**, das nur die Umkehrung des alten Ideogrammes für Šamaš ◇ oder ○ iſt. Sein anderes, ebenfalls oft in die Mondſichel eingetragenes Abbild iſt ✵ und wenn man nicht an dem Sonnenweſen des Gottes, das doch erſt

Abb. 45. Zwei Genien halten den geflügelten Mond, den ein 12ſtrahliger Stern zur Scheibe ergänzt, über einen Palmbaum (Saktſche Gözü). Nach Or. Lit. Ztg. 1909, Sp. 379, Abb. 2.

Digitized by Google

die spätere Überlieferung heraus gearbeitet hat, so fest hielte, müßte man schon längst bemerkt haben, daß die Wellenlinien zwischen den 4 Zacken 4 Wasserströme sind. Die Zacken selber dürften also Flammen sein, und das Sinnbild zeigt die Vereinigung von Feuer und Wasser, eine durchaus mondhafte Vorstellung; denn der Mond ist recht eigentlich das gegensätzliche Wesen. Eine gewisse Bestättigung ergibt sich — von Meschiko her. Abb. 47 zeigt den Šamaš in seiner Kammer, deren Rückwand und Dach eine Art Schlange bildet, die vorn auf einer Palmsäule ruht. Aus dem Dache ragen zwei Gottheiten, die mit einer Schnur die Scheibe mit dem Sinnbilde des Šamaš drehen. Die 3 Gestalten vor der Scheibe sind der Priester, der den König an der Hand führt und die Gattin des Šamaš, die Göttin Aia. In dem Raume über Šamaš stehen die Zeichen für Sin, Ištar, Šamaš (das letztere eine Wiederholung der Scheibe im Kleinen) Das Ganze steht auf Wellenlinien, die offenbar Wasser andeuten, und 4 sternstrahlige Nagelköpfe, welche an Räder erinnern, halten die Flachbildplatte fest, die nach einem Vorbilde der Kossäerzeit unter Nabubaliddin

Abb. 46. Die geflügelte Scheibe auf babilonischen Siegeln und anderen Bildwerken (a nach O. Weber, Altor. Siegelbilder Abb. 263a; b ebd. Abb. 254; c ebd. Abb. 470; d ebd. Abb. 464a; e ebd. Abb. 257; f ebd. Abb. 258, 316a; g von Sattsche Gözü nach A. Jeremias, Handb. d. altor. Geistes-kultur S. 253, Abb. 130; h S. 252, Abb. 151; i ebd. Abb. 152).

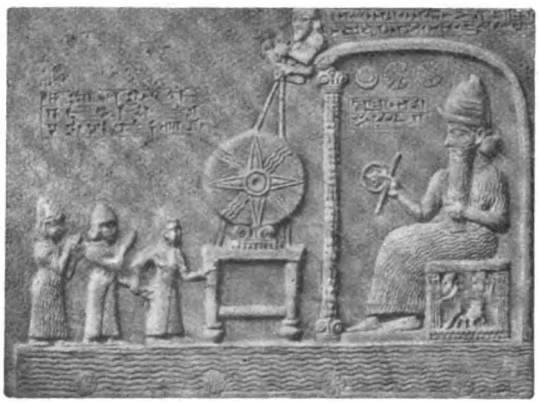


Abb. 47. Das Heiligtum des Šamaš von Sippar. Flachbildplatte um 870 vor Chr. nach einem Vorbilde der Kassierzeit. Nach King, Boundary stones Pl. 98.

Digitized by Google

(870 vor Chr.) angefertigt wurde. Ein Bild des Codex Borgia, Abb. 48, hat damit auffallende Berührung. Hier ist die Scheibe als 8strahliger Stern hinter dem Gotte, und von ihr fließt, durch die Bemalung unzweifelhaft bezeichnet, hinten Feuer, vorne Wasser ab. Unter dem Throne ist das Zeichen (4)-olin, das Bewegung bedeutet. Folgerichtiger als in Babilon ist hier in Meschiko im Raume oben vor dem Gotte das Bild seiner Scheibe nicht wiederholt, aber ihm zunächst der Morgenstern und dann ein Stück augen-(sternen)besetzter Nachthimmel mit dem Mondgefäße und dem Hasen darin angegeben. Vor dem Gotte ist der in ein Affenfell gekleidete Priester, der gerade einer Wachtel den Kopf abgerissen hat, so daß ihr Blut in den Mund des Gottes strahlt. Unter ihm sehen wir den geöffneten Erdrachen. Auch in

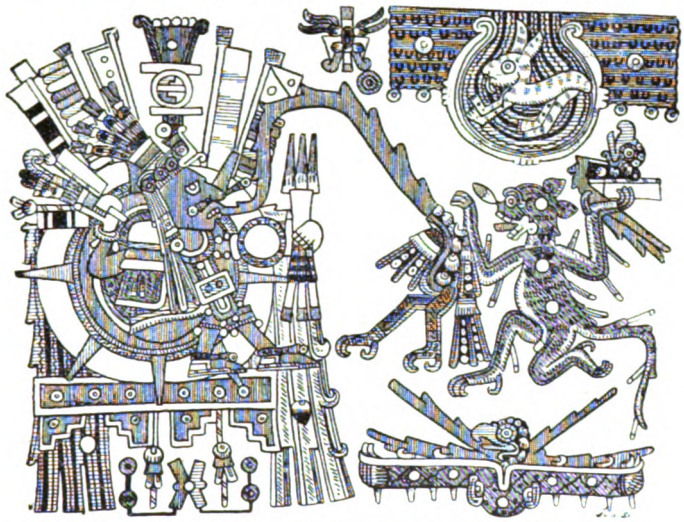


Abb. 48. Sonne, Mond und Morgenstern nach Cod. Borgia 71.

Meschiko ist der Gott bereits auf die Sonne bezogen; aber das Bild zeigt noch, daß es doch nichts Anderes ist als eine Darstellung jener Dreiheit, die in Akkad Sin, Ištar, Šamaš ist, nur mit besonderer Bevorzugung der Šamaš-Gestalt. Und wie in Akkad Sin eigentlich ein Doppelter ist: ☾, nämlich die lichte Sichel und die dunkle Ergänzung, so auch in Meschiko, wo das lichte Mondgefäß der Hase füllt. Berücksichtigen wir, daß auch Šamaš ein Doppelwesen, Wasser und Feuer ist, so wird für Ištar Ähnliches (✳ = + und ×, oder ❁ = ✠ und ✠ d. h. ⁘ = ⁙ und ⁖ ; vgl. O. Weber, Abb. 258) zu vermuten sein[1]).

[1]) Zur mannweiblichen Ištar s. Th. Friedrich, Kabiren und Keilinschriften, Leipzig 1894. Vgl. S. Röck, Kalender, Sternglaube und Weltbilder der Tolteken, Mitt. d. Wr. Anthrop. Ges. LII, 133 (1922). Die oberste Gottheit wurde bei den Sumerern, den semitischen Akkadern und bei anderen Völkern als Paar gedacht: sumerisch ama-aa 'Mutter — Vater', akkadisch abu-ummu 'Vater-Mutter', tschinesisch fu-mu 'Vater-Mutter'; auch altmeschikanisch hieß der in Himmels Mitte wohnende Feuergott 'die Mutter und der Vater der Götter', der im Nabel der Welt wohnt,.

Digitized by Google

Damit taucht die Frage auf, wie weit hier nicht ebenso wie in den üblichen Bildern dieser Dreiheit (Abb. 49) eigentlich und ursprünglich 3 verschiedene Doppel-Gestalten, Wochen des Mondes zu Grunde liegen, zumal das + auch Sinnbild des 'Saturn' ist. Dreiheiten wie sie Abb. 50 u. 51 zeigen, sind daher, zumindest ursprünglich, eher die Wochen-dreiheit. Tritt die Dreiheit zusammen mit anderen Planetenzeichen auf, wie in Abb. 52 und 53, dann ist die Beziehung auf Sonne, Mond und Morgenstern ja bereits vorhanden. Es ist aber durchaus nicht sicher, daß sie überall und gerade in älterer Zeit schon galt. In Abb. 54 trinkt die Schlange aus der Mondschale, d. h. das Schlangenhaupt steht richtig an Stelle des Dunklen, und der Zeichner war sich bewußt, daß ☽ eben nicht bloß Sin bezeichnet sondern noch einen Zweiten, den er als selbständiges Wesen zeigte. Nur einen Schritt weiter ging der Künstler von Abb. 55. Daß die Ohren des Pferdes hier als Bläße volle Sichel-form ergeben, ist nicht Zufall (vgl. Abb. 13 u. 14) und zugleich eine gute Wiederlegung von G. Wilkes Meinung (S. 136), das Pferd sei ausgesprochenes Sonnentier. Diese Abschweifung nach Babilon und Elam (vgl. oben S. 5 f.) dürfte aber nicht überflüssig gewesen sein; denn jetzt erscheinen wohl auch Zeichengruppen wie Abb. 31 in anderem Lichte. Man hat die Wochen-Dreiheit noch nicht zur Erklärung solcher und ähnlicher Bild-werke heran ziehen können, weil man ihre Bedeutung noch nicht kannte. Und an die wenigen Winke, die ich hier gebe, müßten nun eingehende Untersuchungen über die Wanderungen und den Bedeutungswandel solcher Dreiheiten sich anschließen, für den auch die Rätsel-Überlieferung (vgl. z. B. das Rätsel von den 3 Starken oben S. 82) auszuwerten ist (S. 227).

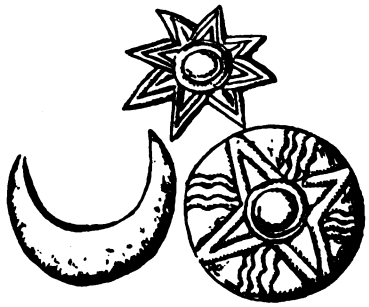


Abb. 49. Šamaš, Sin, Ištar. Kudurru des Nazimurutaš. Nach Délég. en Perse I pl. XIV u. XV.

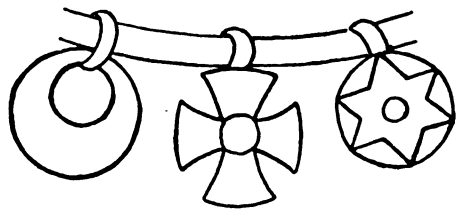


Abb. 50.

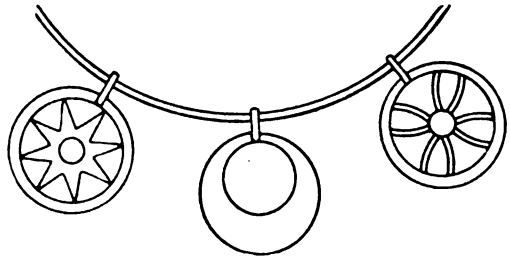


Abb. 51.

Abb. 50 u. 51. Brustschmuck aus Assürien, 9. Jahrh. v. Chr. nach Montelius in Mannus I, 65, Abb. 30 und 31.

Digitized by Google

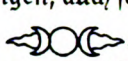
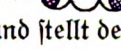
Ein Beiſpill für einen beſonders wichtigen und überraſchenden Bedeutungswandel dieſer Art will ich noch anſchließen. Die Waffe des Zeus wird ſpäter immer als Blitzbündel abgebildet: Ältere Darſtellungen, auch ſolche von Indras wajra, zeigen ſie aber viel einfacher und deutlicher  , und es ſind noch die Bilder der 3 Monde  heraus zu erkennen. Die Waffe iſt alſo dreifach zuſammen geſetzt und ſtellt den ganzen Verlauf der Zeit dar. Wir könnten zweifeln, ob wir die Formen richtig auffaſſen, wenn die mythiſche Überlieferung nicht die volle Beſtätigung

Abb. 52. Samsi Adad V. Aſſürien, 9. Jahrh. v. Chr. Nach Montelius, Mannus I, 66; Abb. 32.

brächte. Auch im Mythos ſetzt ſich die Götterwaffe aus 3 Gottheiten zuſammen, welche in ſie eingehen, und wiederholt mit Namen ausdrücklich unterſchieden werden (ſ. unten S. 187). Es entſprechen ihnen die 3 Verwandlungsformen des Gegners, gegen den die Waffe anſtürmt. Das erwähne ich hier in aller Kürze, obgleich es nicht unmittelbar zu den Kalender-Überlieferungen gehört, ſondern auf das Gebiet der Mythendeutung über leitet, weil auch von Fōrs Waffe überliefert iſt, daß ſie 9 Raſten tief in die Erde fährt und erſt nach 9 Nächten wieder zum Vorſcheine kömmt (ſ. meine Geſ. d. Zahlenverſch. S. 116 Nr. 13). Es haften auch an ihr die Mondzahlen, wie an dem Kegelſpiele, das dem Fōrr-Donar zugehört (ſ. o.). Ferner kennzeichnet es

Digitized by Google

Fōrs Hammer, daß der Gott ihn auch ganz klein machen kann (Skāldskaparmāl 3). Und ein Gott, der ein Horn austrinken soll, das mit dem Meere verbunden ist, der ist ganz gewiß keine Verkörperung des Gewitters, zumal wenn er durch seine 3 Trünke (s. o. bei den Indern) aus diesem Horne die Ebbe erzeugt, die man seit je mit dem Monde in Zusammenhang gebracht

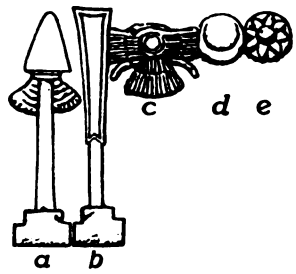


Abb. 53. Die 5 Planeten (a Lanze = Marduk, b Griffel = Nabu, c Flügelscheibe = Šamaš, d Licht- und Schwarzmond = Sin, e 8strahliger Stern = Ištar) von einem Flachbilde des Bel-Harran-bel-ossor, Palastvogtes des Tukulti-bel-ossor. Nach Scheil, Saison de fouilles à Sippara Pl. I. Meißner, Bab.-ass. Plastik S. 119, Abb. 204.

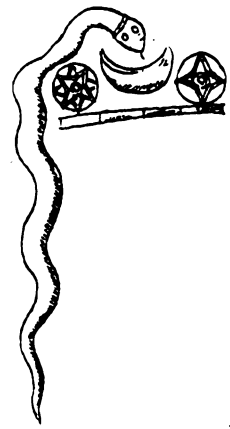


Abb. 54. Ištar, Sin, Šamas. Sin ist zerlegt in die Mondsichel und die Schlange, die daraus trinkt. Von einem Grenzsteine der Zeit des Nabu Kudrossor I (500 v. Chr.). Nach G. Wilke, Relig. d. Indogerm. S. 152.

hat. Es ist weit einleuchtender, daß der Donner beim Gewitter die abgeleitete Bedeutung des Wortes ist; in der Edda donnert Fōrr nirgends, noch blitzt er, bis auf eine einzige Stelle in den Skāldskaparmāl, wo Hrungnir es erst blitzen sieht und donnern hört, ehe Fōrr den Hammer schwingend herzu kömmt. Das ist aber gelehrte Naturdeutung — die ältere Überlieferung und gar der Mythos wissen nichts davon (s. o. S. 87_1).

Abb. 55. Tonpferdchen mit Schlange auf dem Nacken aus Tepe Mussian. Nach G. Wilke, Relig. d. Indogerm. S. 136.

Das sind nur einige Andeutungen, und mehr will ich hier nicht geben. Denn das Gebiet ist unerschöpflich, und wir kämen dabei sehr rasch weit vom eigentlichen Kalender weg und noch weiter von den Germanen. Nur das wollte ich zeigen, daß wir gut daran tun, an die verschiedenen kalendarischen und verwandten Sinnbilder mit eben den Vorstellungen heran zu treten, die auch die übrige Überlieferung beherrschen, statt eigene, wenn auch noch so „nahe liegende" Gedanken in sie hinein zu tragen.

Digitized by Google

7. Die Litauer.

Die vorzügliche Untersuchung von Emma Haertel über Die Neunzahl in den litauischen Volksliedern (Dainos) und ihr Verhältnis zur Siebenzahl (Sonder-Abdruck aus dem Jahresberichte der Schles. Ges. f. vaterländische Kultur, philol. Abt., Breslau 1914) ermöglicht es mir, auch die wichtigsten Belege aus Litauen für den arischen Kalender in Kürze zusammen zu stellen.

Die Zahl 9 kömmt in den lettischen Liedern so häufig, und dabei so oft in Verbindung mit der „Sonne" vor, daß W. Mannhardt, Zschr. f. Ethnologie, 1875 sogar glaubte, diese Zahl müsse in irgend einer Beziehung zum Sonnenlaufe stehen. E. Haertel stellt nun fest, daß vielmehr diesen Liedern Vorstellungen vom Monde[1]) zu Grunde liegen (S. 6). Im Mittelpunkte dieser Überlieferungen steht das Lied von der traurigen Störung der Hochzeit zwischen Mond und „Sonnen"-Tochter (Sōma und Sūrijā) durch den gekränkten Perkunas, der selbst die Schöne hatte haben wollen, allein als Freier abgewiesen worden war. Er sprengt durch die offene Pforte herein und schlägt die Eiche nieder. Es ist offenbar dieselbe, die das Mädchen nach dem ausführlichen Berichte der Lieder selbst vorher gepflanzt hat. Sie sagt:

das eine Mal (S. 21)	das andre Mal (S. 22)
Rauten säte ich	Rauten säte ich
3 × 9 Hand voll,	3 Jährchen hindurch,
aus diesen 9	
sproßt nicht ein Keim auf.	nicht eine keimt auf
Aber es keimte	Doch grüner Majoran,
ein grünes Eichbäumchen,	der keimte auf
	im grünen Rautengärtchen;
	und er verzweigt sich,
dieses Eichbäumchen	und Blätter wuchsen
hat 9 Äste.	in 9 Zweiglein.

Man hat also wohl anzunehmen, daß sie 3 „Jährchen", d. h. Wochen[2]), Rauten sät, und zwar 3 × 9 Hand voll, diese aber schwerlich, wie es in einem anderen Liede heißt, in 9 Beete, sondern eher in 3. Dieser Same geht nicht auf, aber ein Eichbaum wächst mit 9 Zweigen. Perkunas schlägt ihn nieder, sein Blut befleckt die Kleider und den Kranz der „Sonnen"-Tochter. In dem zweiten, erweiterten und verderbten Liede fehlt dieser Zug, der durchaus Anspruch hat, als gut und echt zu gelten; denn zu ihm stellt sich die Sitte der ledigen Mädchen, als Heirats-Orakel Kränze aus 3 × 9 Blumen in der Johannisnacht

[1]) Die weitere Frage, ob nicht die „Sonne", von deren Tochter hier so viel die Rede ist, selbst durch Bedeutungswandel zu einer solchen erst geworden sein mag (vgl. Anthropos VII, 1002ff.), erörtert E. Haertel nicht. Sie wäre aber sehr der Untersuchung wert. Von allgemeineren sprachlichen und sachlichen (mythologischen) Gesichtspunkten aus ist solcher Wandel durchaus wahrscheinlich, und es wäre zu entscheiden, wie weit das Ergebnis sogar für die Übersetzung der Dainos in Betracht käme.

[2]) Ein „Jahr, das 3 Tage hat" findet sich z. B. bei R. Sklarek, ung. Volksmärchen II, 286.

Digitized by Google

auf einen Apfelbaum zu werfen (Bezzenberger, Lit. Forschungen S. 77). Der Apfelbaum wechselt auch sonst mit Linde und Eiche, die, wie wir sahen, in dieser Art Dichtung selbst vom Majoran vertreten werden kann. Bleibt der Kranz an dem Baume hangen, dann heiratet das Mädchen noch im selben Jahre. Da nun aber die „Sonnen"-Tochter eben geheiratet hat, muß ihr Kranz noch am Baume hangen. Ein Spruch bei Mannhardt S. 55, Nr. 303 bestättigt es uns: Hinter dem Berge ein Eichbaum, hinter dem Eichbaume ein See/der Gottessohn hing auf seinen Gürtel, die Sonnentochter das Krönchen. Nachdem Perkunas den Baum gefällt, den Kranz zerstört hat, sammelt sie jetzt wieder weinend „3 Jahre" lang die versträuten Blüten des Kranzes — nicht die Äste des Baumes, wie eine Spielform will, die nach den dargelegten Zusammenhängen zu schließen, eben schon einsetzender Unverstand ist; es handelt sich ja um 3 × 9 Blüten des Kranzes, die den 3 × 9 Hand voll Rautensamen während der 3 Jährchen entsprechen. Das Lied spricht aber auch von dem mit dem Blute (der Eiche) befleckten Kleide der Braut. Sie soll die Kleider waschen in dem Teiche, in den 9 Bäche fließen, sie trocknen in dem Garten, in dem 9 Rosen blühen, sie wieder anziehen an dem hellen „Tage", an dem 9 „Sonnen" scheinen. Der Teich ist, scheint es, doch der See hinter der Eiche; nach E. Haertel (S. 23), deren Ansicht ich mich vollkommen anschließe, liegt hier eine 3-Zahl das Unglück wieder gut machender Handlungen vor, die aber m. E. dem inneren Gedankenaufbaue nach mißglückt ist. Der helle „Tag", an dem 9 „Sonnen" scheinen, kann doch nur die Vollmondnacht sein, in welcher der Mond mit 9fachem Glanze strahlt; die „Reinigung" von den Blutflecken könnte dann nur die Woche vorher in Anspruch genommen haben. Aber S. 7 hat die Braut einen braunen Rock, hätte also ihr weißes Kleid erst am Ende der letzten Woche wieder, und da scheinen doch keine 9 „Sonnen" mehr. Daher halte ich diese an unserer Stelle für falsch; sie werden durch die 9 Mangeln (S. 8) zu ersetzen sein. Dann liegt deutliche Doppelung vor: 27 Blüten, welche die weinende Braut auflieſt, und 9 Bäche, 9 Rosen(sträucher — zum Aufhängen der Wäsche), 9 Mangeln, mit denen sie den Schaden wieder völlig heilt. Die mittleren 9 Rosen sind ja selbst wiederum „Blüten" und ihrerseits wohl kaum wesentlich verschieden von dem 9ästigen Baume, der aus dem Rautensamen in solch eigenartiger Weise — nicht wächst. Die Dainos sind also nicht nur, wie E. Haertel am Schlusse ausdrücklich hervor hebt, völlig zersungen, sondern auch — zerdacht. Unter anderm drückt sich das auch darin aus, daß der zersplitterte Baum, der zerrissene Kranz selbst der Mond sind, den Perkunas auch sonst, wenngleich bei scheinbar anderem Anlasse, aber doch wieder aus Eifersucht, mit dem Schwerte zerteilt (wobei 2 Hälften durchaus nicht selbstverständlich sind). Die Stücke muß eben die Braut sammeln — wie Isis die Stücke der ebenfalls im Baume geborgenen Leiche des Osiris, die Tuphon zerstückt hat. Gerade wegen des wiederholten herein Spielens des Mondes, seiner Zerstückung, der weiblichen Reinigung

Digitized by Google

und der himmlischen Hochzeit kann an der kalendarischen Bedeutung der vorliegenden Zahlen gar kein Zweifel sein, wenn auch die Dainos selber in der Auslegung des alten Bestandes bereits erheblich schwanken.

Die Litauer hatten auch Dekaden, welche sie als 9 + 1 darstellen, so daß sie zugleich Zeugen der Neuner-Woche sind. Die „Sonne" verspricht (S. 11) dem Schwesterchen, um sein im Kriege gefallenes Brüderchen zu klagen:

9 Morgen fiel der Nebel hernieder,
und diesen 10ten ging sie hell auf.

Auch hier kann die „Sonne" sachlich keine Sonne sein; die von ihr 9 „Morgen" lang nieder fallenden Nebel sind die Wolkenhüllen, welche nach Wochenfrist das Gestirn der Nacht wieder frei geben, den Decken zu vergleichen, in die Sōma gehüllt wird, oder den Hüllen des heiligen Grales. Andere Fassungen lassen die Trauer der Sonne auch noch am 10ten Tage andauern, mildern sie oder steigern sie auch, z. B.: 9 Morgen werd' ich im Nebel gehen/und diesen 10ten gar nicht aufgehen. E. Haertel vergleicht damit treffend, wie in einem anderen Liede ein Pferd von sich sagt: 9 Flüsse durchschwamm ich/und diesen 10ten durchwatete ich auf dem Grunde. Hier schimmern zwei verschiedene Auffassungen durch: die eine läßt am 10ten Tage die Verfinsterung schwinden, die andere meint, sie sei an ihm erst vollendet[1]). Man betrachtete die Dekade also bald als die Woche des zunehmenden, bald als die des abnehmenden Mondes.

Noch im 17. Jahrhunderte hieß das Samborios-Fest der Litauer das Fest der Dreimal-Neune (Mannhardt, Wald- u. Feldkulte II, 249).

Ein Zeugnis für die 3 Schalttage steht bei Mannhardt, S. 55 (Bielenstein):

3 Abende machte ich das Bettchen,
wartete auf den anderen Schläfer:
am 4ten Abende machte ich —
das Bettchen nicht mehr.

Ob das nun Worte des Mondes sind oder — doch wohl einleuchtender — solche seiner Frau, ist gleichgültig. Es ist hier von Abenden die Rede, nach denen gezählt wird, nicht, wie sonst von „Jahren" oder „Jährchen", die sich als Wochen heraus stellten. Verderbter, weil nicht mehr nach Nächten rechnend, ist der Spruch 311 bei Mannhardt: 3 Tage, 3 Nächte war Gott (=Mond) mit seinem Sohne im Streite. / Die „Sonnen"-Tochter (=Sonne) hat abgebrochen das Schwert des Gottessohnes (=Mond), wozu es eine Anzahl gleich beginnender Spielformen gibt, deren zweite Hälften so stark aus einander gehen, daß sich mit dem vorliegenden Stoffe der Ausgangspunkt für die Bildung der Spielformen wohl kaum mehr finden lassen wird. Die hier aufgenommene Fassung schien mir aber immerhin noch die beste, da das Zerbrechen eines Schwertes wenigstens zum Kampfe paßt, obwohl auch sie

[1]) Die Umkehrung S. 120 ist natürlich Unsinn.

Digitized by Google

Sonne und Sonnentochter, Gott und Gottessohn in höchst unzuverlässiger Weise als gleichwertig behandelt. Der Streit und das Beilager sind kalendarisch dasselbe. Aber auch noch ein drittes Bild für diese Zeit bieten die Dainos, und zwar Spruch 3, bei Mannhardt S. 85: Ein glänzender Stern war am Himmel, er fiel ins Meer. / 3 Tage lang verdarb er das Wasser — bis er wieder ans Ufer kam. Natürlich ist dieser glänzende Stern, der ins Wasser sinkt, nichts Anderes als das goldene Boot, das ins Meer versinkt (Mannhardt 32) oder das Krönchen (Mannhardt 34). Daß der Versunkene das Wasser verderbt, stellt den Spruch zu den Ansichten über die Ursache der Bitternis des Meerwassers[1]). Man erinnert sich auch des Versinkens des Mondes in die Saraswatī.

Wenn auch die Litauer erst vor vier Jahrhunderten das Christentum annahmen, und lange an heidnischen Gebräuchen festhielten — sehr viel Verständnis für den Inhalt ihrer Liedchen hatten sie, als diese aufgezeichnet wurden, sicher nicht mehr. War es aber auch zu viel, wenn man meinte, daß die Dainos an Ursprünglichkeit etwa den Weden gleich stünden, so darf man doch auch nicht den Wert dieser sorglos zersungenen Verschen als Zeugen alter, auch in der Verderbnis ihrem wesentlichen Bestande nach oft noch völlig deutlicher Ansichten unterschätzen.

8. Die Slawen.

Der reiche kalendarische Stoff in den Überlieferungen der Slawen, insbesondere den volkstümlichen, muß erst noch gehoben werden. Das Werk von F. K. Ginzel III macht hiezu nicht ein Mal einen Versuch, sondern beschränkt sich auf die Darstellung des durch die Slawen übernommenen byzantinischen, höheren Kalenderwesens. Auch die folgende Zusammenstellung kann in keiner Weise beanspruchen, die wichtige Aufgabe, welche der Slawistik auf diesem Gebiete noch zu lösen bleibt, auch nur zu umgrenzen. Sie setzt sich aus einer Reihe von Zufallsfunden zusammen, und eine planmäßige Verarbeitung der gesammten volkstümlichen und der älteren literarischen Überlieferungen der slawischen Einzelvölker mit besonderer Berücksichtigung des Rätselgutes müßte reiche Ausbeute und wahrscheinlich auch ganz neue Gruppen alter kalendarischer Angaben und ihrer Nachklänge und Ausläufer zu Tage fördern. Das echte russische Märchen, das noch einheimische, alte Gestalten des Mythos (Baba Jaga, Koščej) enthält, stimmt in seinem ganzen Aufbaue, seinen typischen Zahlen und dem mit ihnen verbundenen Gefüge so genau mit den mythenhaltigen Überlieferungen der anderen arischen Völker überein, daß allein schon hiedurch der arische Kalender für die Slawen mit hinreichender

[1]) Vgl. die Mühle Grotti (Edda), die verfaulenden Urwesen (Bundahišn; W. Schultz, Iranisches bei Berossos, Or. Lit. Ztg. 1918, Sp. 232—235) und den faulenden Meeresfürsten der jüdischen Überlieferung. Ist der Mond der Kranke, der sich in der verjüngenden Flut seine Krankheit abwäscht, dann bleibt diese eben im Wasser zurück und verunreinigt es.

Digitized by Google

Sicherheit und eigentlich ganz unmittelbar bezeugt ist. Baba Jaga z. B. ist die der deutschen Frau Holle bei den Russen entsprechende Gestalt (vgl. R. Bleichsteiner, Mitra Sp. 70f.); enthält nun die deutsche Rätselüberlieferung noch alte Rätsel von Frau Holle (Rätsel II, 18), welche durch die in ihnen vorkommenden Zahlen und beschreibenden Einzelheiten das kalendarische Wesen dieser Gestalt aufklären (vgl. S. 82), und finden wir im russischen Märchen an die Fahrt zur Hütte der Baba Jaga ein Rätselgespräch geknüpft (Afanaßjew-Meyer, Russische Märchen I, 77), das chronologische Erscheinungen zum Gegenstande hat, dann ist es wohl keine übertriebene Erwartung, wenn wir uns von einer Durchforschung der russischen Rätselüberlieferung kalendarischen Stoff über Baba Jaga erhoffen. Auch Aberglaube, Rechtsleben, Zauberwesen werden Fristen und Bestimmungen in reichem Maaße beisteuern, deren Beziehung zum Kalender diesen selbst immer wieder von neuen Seiten her belegen wird. Nur fehlt uns eben eine Arbeit über solche Gegenstände, die etwa der von K. Weinhold über die 9 Zahl der Deutschen sich zur Seite stellen könnte.

Bei den Fristen hat sich, wie es scheint, überall bereits die Rechnung nach Tagen durchgesetzt, was aber in Bylinen und Märchen noch Stelle um Stelle nachzuprüfen wäre; denn wiederholte, schmerzliche Erfahrung auf anderen Gebieten hat mich gelehrt, wie die Übersetzer in aller Unschuld „Nacht und Tag" ihrer Quellen mit „Tag und Nacht" wieder zu geben und damit Wesentliches an der Überlieferung, auf das sie eben nur zufällig nicht eingestellt sind, zu verfälschen pflegen[1]). Dazu treten aber die auch sonst üblichen Verfälschungen des Stoffes durch die Überlieferer, die aus dem Vergessen der alten Kulturgüter und dem Streben hervor gehen, durch Anpassen an die neue Kultur wieder etwas Sinn in den Stoff zu bringen. Nur hat bei den Slawen der byzantinische Kultureinfluß schon recht frühe eingesetzt, ohne jedoch eine Hochkultur erzeugen zu können. Er hat also mehr zerstörend gewirkt als aufbauend, und wurde später von nordisch-westeuropäischen Einflüssen durchkreuzt. Unter diesen Umständen darf es fast als ein Wunder gelten, wenn uns ein russisches Märchen (Nr. 13 bei Löwis of Menar) gerade in Folge seiner heute sinnlosen Angaben einen zwar getrübten, aber

[1]) Ein Beispill: Im Grimnismäl 2 heißt es „8 Nächte saß ich zwischen den Feuern hier", und auch die Prosa spricht von 8 Nächten; Gering übersetzt in der Prosa richtig „8 Nächte", im Verse aber (ohne Stabzwang!) „Volle 8 Tage saß ich zwischen den Feuern hier". Genzmer hat in seinem Prosaauszuge „8 Tage und 8 Nächte.... Am 9ten Tage", also einen willkürlichen Zusatz, gibt aber im Verse richtig „8 Nächte saß ich nah den Feuern". Kennzeichnend ist in Gerings Edda-Übersetzung die Anm. 3 auf S. 157: „Daß die Germanen nicht nach Tagen sondern nach Nächten rechneten, war schon dem Tacitus aufgefallen (Germ., Cap. 11). ....Der Zweikampf ward gewöhnlich drei Tage (!!) nach der Forderung ausgefochten". Das heißt: der Mund spricht die überlieferte Wahrheit nach, allein das Herz verläugnet sie.

Digitized by Google

doch überzeugenden Blick tun läßt in vorbyzantinische Zustände, was für die Slawen ungefähr so viel bedeutet, wie für die Germanen ein Zeugnis aus jener Zeit, da man die 7tägige Woche noch nicht kannte, das heißt doch wohl aus der Zeit vor Christi Geburt. In diesem Märchen begegnen uns 41 Brüder, die 40 gute Rosse und eine alte Mähre erben. Sie wollen zum Freitage reiten, dort Hochzeit zu halten. Aber der Älteste meint, der Freitag habe nur 40 Töchter, da wäre eine zu wenig; also reitet man zum Mittwoche, der 41 Töchter hat. Das Märchen ist im Übrigen schlecht genug erhalten, der Mythos aber aus anderen Märchen hinreichend bekannt (vgl. G. Hüsing, Iran. Überlieferung S. 55ff.). Aber, wann gab es 40 Freitage und 41 Mittwoche? Aus unserer Siebener-Rechnung stammt das Märchen nicht, da es ja sonst entweder 52 sein müßten, oder ein Jahr von ungefähr $40 \times 7 = 280$ Tagen voraus gesetzt wäre. Aber auch eine Rechnung 9×27 würde nur 243, 9×30 nur 270 Tage ergeben; die Zahlen stammen also auch nicht aus der alten Neunerrechnung mit 9 Monden. Sie finden nur eine Erklärung: Man rechnete 40 Wochen zu je 9 Tagen (oder Nächten), in denen jeder Wochentag einen bestimmten Namen hat, der also in 360 Tagen 40 Mal wieder kehrt[1]). Und dieser Tag war nicht der Tag der Freyja der babilonischen Woche, sondern der 5. Wochentag, wenn der alte Name noch heute erhalten ist. Der Freitag ist nämlich bei den Slawen der „Fünfte", was auch sein Name besagt, und diese Rechnungsweise, die also die Woche mit dem Montage beginnt, wird auch durch die russischen Namen des Dienstages („Zweiter") und Donnerstages („Vierter") bestätigt. Ebenso zählen auch die Litauer und Ehsten, nicht aber die Griechen, und schon der Beginn der Woche mit dem Montage stammt offenbar aus altslawischer Zeit und setzt eine Mondwoche (von 9 Nächten) voraus. Die Angaben des Märchens sind nur so zu begreifen, daß derjenige Tag, der 41 Töchter hat, in den Jahresepagomenen noch ein Mal wieder kehrt, also einer der 5 ersten Wochentage, vermutlich der 5. selbst ist, während der Tag mit 40 Töchtern nach dem 5. Wochentage fallen muß und vermutlich der 6. selbst ist, der erste von den vieren, die sich in den Epagomenen nicht noch ein Mal wiederholen. Damit stehen wir an der getrübten Stelle; denn der Freitag als 5. müßte gleich dem Mittwoche (dem 3.) noch 41 Töchter haben, nur der Freitag nach byzantinischer Rechnung, als der 6., würde 40 Töchter haben. Wie hier der Wolf zum Stimmen gebracht werden könnte, was auf verschiedene Weise möglich ist, brauchen wir nicht mehr auszuführen. Nur wollen wir daran erinnern, daß der Mittwoch der 9nächtigen Woche ja gerade die 5. Nacht

[1]) Vgl. über die Zahl 40 W. H. Roscher, Die Zahl 40 im Glauben, Brauch und Schrifttum der Semiten, 1909 (Bd. XXVII, 4 der Abhh. d. phil. hist. Kl. d. kgl. sächs. Ges. d. Wiss.); Derselbe, Die Tessarakontaden und Tessarakontadenlehren der Griechen und anderer Völker, 1909 (Bd. LXI, 2 der Berichte über die Verhandlungen d. kgl. Sächs. Ges. d. Wiss.); W. Schultz, Gesetze der Zahlenverschiebung (1910; Band XL, der Mitt. d. Wr. Anthrop. Ges.) S. 127—136.

Digitized by Google

wäre, also wohl gerade auf den Freitag fiele. Noch wichtiger aber dürfte das Ergebnis sein, daß die Slawen die 9 Nächte ihrer alten Woche offenbar als Personen auffaßten und die Wochennächte mit durch laufenden Namen benannten.

Als unmittelbare Belege für die 9nächtige Woche sind ferner die 9tägigen Fristen des Märchens zu betrachten. Iwan Carewič ist 9 Tage alt, als er in die Welt zieht (Afan.-M. I, 210), 9 Tage und 9 Nächte lang reitet der Held (Löwis of Menar, Russ. Volksmärchen, S. 248), 9 Tage (!) lang schläft er den Heldenschlaf (Afan.-M. I, 221). Das letztere ist eine doppelt mißglückte Angabe. Selbstverständlich sollte der Schlaf nach Nächten berechnet sein, und aus Afan.-M. I, 238 ergibt sich, daß er richtig nur 3 Nächte schläft. Zum 9-nächtigen Schlafe haben wir wohl auch das Bett mit 9 Säulen zu stellen, auf dem Marja, die Schöne mit dem langen Zopfe (vgl. S. 47) „zur Mittagszeit" (vgl. S. 57_1) schläft (Löwis, S. 244). Das Bett ist in der Nähe eines jungen Apfelbaumes, und unter einem solchen befindet sich auch das Bett, auf dem der Jüngste der 3 Carensöhne Wache hält, als die 9 goldenen Pfauenhennen (Wilen) kommen und Bendeš-Wila, die Schönste von ihnen, in der 3ten Nacht „um Mitternacht" ihren Zopf verliert (F. S. Krauß, Südslawische Märchen I, 353, vgl. 399, 409, 412). Deutliche Beziehung zur Woche zeigen bei Krauß die 9 Franciskaner und ihr Pater Guardian als 10ter, die immer einer nach dem anderen in die Wirtsstube kommen und schließlich durch die schlaue Wirtin und den Zigeuner ihr Ende finden. Sehr kennzeichnend ist bei Afan.-M. II, 43 die Wendung: Der Schütze ist fortgezogen, um 18 Jahre in der weiten Welt zu wandern. Jedermann sieht ein, daß er nicht lebend zurück kehren kann. 18 Jahre sind ja nicht 2 Wochen; was kann da nicht alles unter Weges geschehen! Der Erzähler war sich also bewußt, daß 18 Tage 2 Wochen wären, und wir dürfen nach dieser Probe wohl erwarten, daß die alte 9nächtige (oder ihr Ersatz, die jüngere 9tägige) Woche noch heute im Volke lebendig ist.

Bei Krauß I, 308 stößt Samstag (= dem Schneider in Grimms KHM. Nr. 107) auf die bekannten 3 Teufel, die um den Bundschuh streiten. Schlägt man mit ihm auf den Boden, so kömmt man durch 9 Königreiche. Das ist also der 9-Meilenstiefel bei Campbell, Gälische Märchen, Nr. 46 (R. Köhler, Kleinere Schriften zur Märchenforschung I, 265). Man wird wohl zugeben müssen, daß diese beiden von einander völlig unabhängigen Zeugnisse, das südslawische und das gälische, auch im deutschen Märchen zu Gunsten des 9-Meilenstiefels entscheiden, der übrigens, wie jetzt J. Boltes Anmerkungen S. 442 nachweisen, auch älter bezeugt ist als der 7-Meilenstiefel. Der kalendarische Begriff, der hinter dieser Vorstellung steht, ist deutlich: wie sonst im Märchen 9 Paar eiserne Schuhe vorkommen, die abgetragen werden müssen und dadurch Dauer und Ausdehnung der Wanderung durch die 9 Reiche andeuten, so handelt es sich hier um einen Schuh, der durch 9 Reiche vorhält;

Digitized by Google

wie dann das eine Mal die Quaal, wird das andere Mal die Lust des Wanderns märchenhaft gesteigert und zu den eisernen Folterschuhen im Zauberschuhe ein Gegenstück geschaffen, das auf die nämliche, zu Grunde liegende Vorstellung hinweist. Von den 3 × 9 Reichen-Mondhäusern-Burgen Jamas war nun schon oben S. 44 die Rede. Das slawische Märchen spricht von ihnen immer wieder. Bei Krauß I, 142 hat die Schlange das Mädchen in die 9te Burg entführt, und der Stahlpascha ist in der 9ten Kammer hinter 9 Schlössern von seiner Brünhild mit 3 Banden gefesselt (Krauß I, 156). Natürlich ist bloß die 9te Burg, d. h. die letzte unter 3 × 9 anderen, gemeint. Denn auch Afan.-M. I, 247 wohnt der Drachen-Car im 3 × 9ten Lande im 3 × 10ten Reiche, genau wie der unsterbliche Koščej, die jener Schlange und dem Stahlpascha entsprechende Gestalt, über 3 × 9 Gebieten im 30ten Reiche (Stern, Wladimirs Tafelrunde S. 177). Bei Afan.-M. II, 23 soll Iwan Carewič die früher froschgestaltete Helena in der 27ten Erde im 30ten Königreiche suchen (vgl. J. Wenzig, Slaw. Volkslieder 1830, S. 123), und der rollende Knäuel führt Čurilo über 3 × 9 Gebiete ins 30te Land (Stern, a. a. O. S. 94). Bei Afan.-M. soll der Schütze den Hirsch mit den goldenen Hörnern von der Insel bringen, die hinter 3 × 9 Landen im 3 × 10ten Reiche liegt. Die Reiche zerfallen also in 3 Gruppen zu je 9 Landen und in eine vierte, unvollständige (Drittel-) Gruppe zu 3 Reichen. Wie da die letzte Gruppe hervor gehoben werden kann, so daß nur von 9 Burgen die Rede ist, ebenso begegnen uns auch die 3 letzten Reiche gesondert, wenn die Keule des Helden (Iwan aus der Erbse) nach Vernichtung des Drachen-Koščej noch durch 3 Reiche weiter fliegt (Afan.-M. I, 135). Die 3 Hauptgruppen der Lande spielen ebenfalls ihre besondere Rolle, sofern jede derselben als Woche wieder ein „Reich" für sich ist. Sehr deutlich tritt diese Gliederung durch Vergleich von Afan.-M. I, 210 mit 241 hervor. Der Held kömmt auf seiner Wanderung zur 1. Hütte und bindet sein Pferd an den Kupferring, zur 2. Hütte und bindet es an den Silberring, zur 3. Hütte und bindet es an den Goldring; er erhält 1. die Auskunft der Tiere des Waldes, 2. die Auskunft der Vögel der Luft, 3. die Auskunft der Fische des Wassers. Da haben wir also wieder die 3 Reiche sammt den zugehörigen Tierschwägern (4bein, 2bein, Keinbein), aber als Wochen; denn in der anderen Fassung wird er, genau wie Čurilo (s. o.) von der einen Hütte (= Haus) zur anderen von dem rollenden Knäuel geleitet, und jedes der Reiche gehört unmittelbar zu je einer der 3 Hütten.

Der russische Glaube an die 9te Welle, welche dem Schiffer den Untergang bringt (Härtel S. 13), ist mit dem isländischen zu vergleichen, daß jedem heftigen Seegange 9 regenbogenfarbige Wellen folgen (E. H. Meyer, Völuspa S. 16; vgl. Ges. d. Zahlenverschiebung S. 113_2). Die Kelten hingegen schreiben der 9ten Woge, die sich auch bei ihnen durch besondere Farbe auszeichnet, Glück verheißende Bedeutung zu (J. Loth, 152ff.). Die 3te Woge jedoch gilt

Digitized by Google

ihnen als unheilvoll. Der deutsche Glaube, das Wasser müsse über 9 Steine rinnen, bis es rein sei (vgl. oben S. 126 das Waschen in 9 Bächen), setzt voraus, daß es vorher unrein war. Man sieht, wie sich hier für kunstgerechte Auslegung ein Anlaß zu zweier Lei Bewertung bot. Die 9 Meerriesen und Seeungeheuer der Beowulfsage und die 9 Töchter Aegis stehen mit dieser Wellenlehre sicherlich ebenso in Zusammenhang wie die 9 Windungen der Stufs, über die uns Roscher (Enneadische Studien) so ausführlich belehrte, oder die 3 Jungfrauen des Apām Napāt (Windischmann, Zoroastrische Studien S. 185), oder die 3 Ebbe bewirkenden Trünke Fōrs aus Ūtgarda-Lokis Horne (s. S. 39), oder die 3 Gefäße, die Ōðinn bei Gunnlǫð leert. Nach Homeros soll jede 3te Woge stärker sein als die voran gegangenen. Daneben beobachtete man auch die 5te und 10te Woge (Lukianos, de merc. cond. 2, Ovidius, met. X, 529); ja ebenso wie jede 10te Welle sollte auch jedes 10te Ei größer sein. Bei Statius, Thebais XII, 69 ist die Rede von novies errantibus undis. Die Übereinstimmung dieser Zahlen mit den Angaben über die Dauer der Flut fällt auf. Sie wird meist entweder mit 3 (junge Ersatzzahl 12) oder 9 (junge Ersatzzahl 7) Nächten (später Tagen) berechnet. Sie vernichtet alles Leben und ist daher unheilvoll, sie spült aber auch alle Unreinheit (Sünde) hinweg und ist daher heilvoll, also wiederum zwiefache Ausdeutung, die auch beeinflußt sein kann durch den Gedanken an die erste und letzte Woche. Den Glauben an die Beziehung von Ebbe und Flut zum Monde bezeugt uns schon der Bundahišn XIII, 13: Von Ebbe und Flut heißt es: Vom Monde her wehen allzeit zwei Winde (ihr Aufenthalt ist im Golfe von Satawēs). Der eine heißt Abzug, der andere Aufzug. Wenn der Abzug weht, ist Flut und wenn der Aufzug weht, Ebbe. Nach der Sinflut erscheint der Schieß-Bogen des neuen Mondes wieder am Himmel[1]).

Auf die 3 oder 3 + 1 Wochen des Mondes scheinen sich die 3 oder 4 Köpfe des Triglav und verwandter Göttergestalten bezogen zu haben. Sachse der Lange (p. 567 Holder) berichtet von den 4 Köpfen des Bildnisses des Suantouitus; jeder saß auf einem besonderen Nacken, zwei sahen nach der Brust, zwei nach dem Rücken, zwei nach rechts, zwei nach links. Das Trinkhorn, das das Götterbild in der Rechten führte, wurde bei dem jährlich wiederkehrenden Feste mit Wein gefüllt, aus dessen Verhalten man auf die Fruchtbarkeit des Jahres schloß. Hier ist es wahrscheinlich, daß man die 4 Köpfe schon auf die Jahreszeiten bezog. Das Götterbild des Porenutius (ebd. p. 578) hatte ebenfalls 4 Köpfe und einen 5ten auf der Brust, das des Porenithus 5 Köpfe,

[1]) Die LXX schreiben richtig τοξον, nicht ιρις. Vgl. die übereinstimmende Auffassung von E. Böklen, Arch. f. Religionswissensch. 1901; E. Stucken, Astralmythen S. 125; F. Hommel, Grundr. d. Geogr. u. Gesch. d. Alten Orients S. 165; G. Hüsing, Beitr. z. Kyros-Sage S. 145; H. Leßmann, Aufgaben und Ziele S. 2; Or. Lit. Ztg. 1906, Sp. 408, 560, 642; Anthropos 1912, S. 995; Mitra Sp. 260f.

Digitized by Google

und das aus einer Eiche gehauene des Rugienithus (ebd. p. 577) 7 Köpfe unter einem Wirbel, 7 Schwerter und ein 8tes, gezogenes, in der Rechten. Wie die Zahlen gemeint waren, ist hier nicht mehr ersichtlich. Aber daß die Dreizahl das Wesentliche war und auf die Vier bedeutungsvoll ergänzt wurde, und daß der Mond zu Grunde lag, zeigt sich bei Triglav. Albinus schreibt in seiner Meißnischen Land- und Berg-Chronica Dreßden 1589 darüber (XI. Tittel, S. 148): „Trigla ist fürnemlich der Wenden vmb Brandenburg Abgott gewesen / dem sie auch uff dem Harlungerberg einen Tempel gebawet... Pirnensis schreibt: dz man noch zu seiner zeit/als vmb das 1526 jar / ein bild daselbst geweiset, so empor in einem winckel gestanden/welches ein heubt vnd drey angesichte / Item ich sonst berichtet werde / einen halben Monden in der hand gehabt." Dieser Halbmond entspricht dem Trinkhorne des Svantevit. Zu Grimma in Sachsen soll noch im 17. Jahrh. auf der Brücke ein steinerner Triglav gestanden haben. Die 3 Köpfe außen an einem Halse nach vorne gekehrt und in einer Fläche neben einander, waren vergoldet und ein gemeinsamer Hut bedeckte sie (K. v. Spieß, Trinitätsdarstellungen S. 20). Ähnlich zeigt der Stein von Husniatyn in Galicien (Abb. 56) zu oberst eine vierköpfige Gestalt, deren Köpfe von einem gemeinsamen Hute bedeckt werden. Die Vorderseite des Steines ist offenbar die zweite in unserer Abbildung; denn auf ihr liegt das Gesicht des 3köpfigen knienden Trägers am Fuße der Steinsäule. Auf dieser Vorderseite ist der Gott nicht näher gekennzeichnet. Aber auf der linken Seite (der ersten in unserer Abb.) trägt er in der Rechten wieder das Trinkhorn oder Mondhorn, und auf der rechten (der dritten in unserer Abb.) sitzt er mit dem Schwerte angetan zu Rosse; denn die Füße sind nicht eingezeichnet. Er ist hinten ein Weib, das einen Napf in der Rechten zwischen die Brüste zu halten scheint. Von den 4 kleinen Gestalten sind zwei Weiber und zwei Männer, die einen Reigen bilden, wie auch auf Hekatebildern am Gewande der Göttin unten Mädchen im Reigen schreiten können, die nichts Andres als der selbständigere Ausdruck des 3fachen Wesens der Hekate selbst sind. Die Rückseite des Steines ist unten leer geblieben, womit die 4te Woche, die ihr entspricht, passend angedeutet ist.

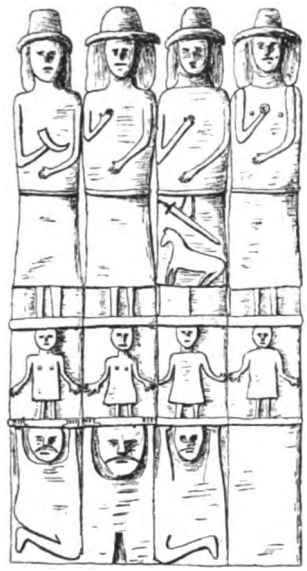


Abb. 56. Steinsäule von Husniatyn in Galizien 2,70 m hoch, 34 cm im Gevierte. Nach M. Weigel, Bildwerke aus altslawischer Zeit, Arch. f. Anthrop. 1892, S. 60, Fig. 17.

Digitized by Google

Man beachte auch, daß die seitlichen Gesichter des Trägers kleiner sind als das vordere, mittlere [1]).

Deutlich ist auch die Epagomenen-Geltung der 3 erhalten. Auf sie bezogen sich schon vorhin die 3 Reiche, durch welche des Helden Keule noch weiter fliegt. Im gleichen Sinne ist der 3nächtige Heldenschlaf des Iwan Carewič (Gunther) bei seiner Wassilissa (Brünhild) zu verstehen, an deren Rücken Katoma (Sigfrid) während 3 Nächten 3 Stäbe (aus Kupfer, Silber und Golde) zerschlägt, oder an deren Zelte er 3 Nächte hindurch Heldenwache hält. Es ist hier nicht der Ort, diesen durch zahlreiche Fassungen belegten, auch in Iran bezeugten (vgl. Mitra, Sp. 86f.), wichtigen Stoff zu entwickeln. Es sei nur betont, daß auch die nordische Fassung das Beilager Sigfrids bei Brünhild mit 3 Nächten bemißt [2]). Auch über die Tiefe des Tritabrunnens macht das russische Märchen (Afan.-M. I, 280) eine wohl auf die Epagomenen deutende Angabe. Der Abgrund, durch den hier der Held 3 Tage lang fällt, verbindet die Innenwelt mit der Außenwelt und wird sonst auch (Afan.-M. I, 219 und 245; vgl. Mitra, Sp. 86) mit den 3 aus dem Rücken der Baba Jaga geschnittenen Riemen ausgemessen. Beachtung verdienen auch die 3 Jahre, die 3 Tagen gleich gelten, bei Krauß I, 338 (vgl. Löwis S. 28 und die Zusammenstellung bei Sklarek, Ungarische Märchen II, 286).

Kalendarischer Sinn liegt sicherlich auch dem Wiegenspruche bei Afan.-M. I, 209 zu Grunde: Schlaf, Söhnchen, mein Liebling, schlaf und wachs heran; eine unvergleichliche Schönheit nimmt dich zum Mann. Sie ist 3er Mütter Töchterlein, 3er Großmütter Enkelein, von 9 Brüdern das Schwesterlein, Die 3 Mütter kennzeichnen, wie im zweiten Teile dieser Arbeit zu belegen sein wird, die verheißene Braut als „Pandora"; allein, um in der Deutung der eigenartigen, an die Kalender-Verwandtschaftsrätsel erinnernden Genealogie weiter gehen zu können, müßte erst die Überlieferung aus den Spielformen geklärt und gesichert werden. Ähnlich steht es um die Frage, die bei Löwis of Menar S. 294 der Bauer an die goldene Sonne richtet: Erzähl mir aber, warum du 9 Tage und 9 Nächte nicht auf und nicht unter gegangen bist? — Deswegen bin ich 9 Tage und 9 Nächte nicht auf und nicht unter gegangen,

---

[1]) Auf weiteren Vergleichsstoff zum Dreigesichte (vgl. die 3köpfige Gestalt des Hornes von Gallehus), besonders bei den Hellenen (Hekate, Hermes, Kerberos usw.) und in Indien, gehe ich hier nicht ein. Vgl. W. Schultz, Anschauung vom Monde S. 28.

[2]) Etnografičnyj Sbirnyk der Ševčenko-Gesellschaft VII, Galizische Volksmärchen ges. von Osyp Rozdolskyj, Nr. 39 Wunderliche Bundesgenossen, erzählt die Geschichte „Dreie kommen durch die ganze Welt" von fünfen und einer Königstochter, bei welcher der Held 3 Nächte lang nach 25 anderen, die vor ihm ihre Köpfe eingebüßt haben, schläft. Das ist also ein Beleg für 27 Nächte, zu denen noch 3 hinzu kommen. Nach den 3 Nächten des Beilagers steht, daß der Gefräßige 7, d. h. urspr. 9 Ochsen fressen muß. Der andre Helfer hat einen 7 Ellen langen Schnurrbart, dessen eine Seite, wenn man sie streicht, Frost, die andre Hitze bringt. Es schließen also wieder die Wochenzahlen an (arabisch heißt rechts warm, links kalt).

Digitized by Google

weil Afimja Mariamna umher schwamm. Ihr Schifflein und ihr kleines Ruder sind von Gold: da hab' ich mich in sie vergafft. Ich setzte mich auf ihr Ohr und wollte sie küssen. Doch als sie mich mit dem Ruder schlug, flog ich ins Wasser. 3 Tage und 3 Nächte sank ich auf den Grund, 3 Tage und 3 Nächte lag ich am Ufer. 3 weitere Tage und Nächte müßte sie dann, sollte man glauben, gebraucht haben, um wieder scheinen zu können — eine sonderbare Sonne, deren Verlöschen und Aufleuchten an die Frist einer Mondwoche gebunden ist. Löwis of Menar S. XXIV hält diese im Tone an die Lügenmärchen erinnernde Geschichte aus dem Gouvernement Jenisejsk für gut russisch; ich finde die Ähnlichkeit mit den Dainos höchst auffallend. Dasselbe Bild kehrt bei Afan.-M. I, 270 in besserem Zusammenhange wieder. Der Car gibt dem Strelicen Speise, Trank und ein Zelt mit goldenem Knaufe. Er bestieg sein mächtiges Roß und ritt in das 3 × 9te Land. Über kurz oder lang (nach 3 weiteren Reichen!) kam er an das Ende der Welt, wo die rote Sonne aus dem blauen Meere aufsteigt. Da sah er ein silbernes Boot auf dem blauen Meere schwimmen, darin saß die Carewna Wassilissa und ruderte mit einem goldenen Ruder (vgl. oben S. 128). Der Strelic schlug.... das Zelt mit dem goldenen Knaufe auf, stellte Speise und Trank bereit, setzte sich dazu und wartete.... Wassilissa sah den goldenen Knauf, ruderte ans Ufer, stieg aus dem Boote und bestaunte das Zelt. Sie trinkt von dem Weine, wird betäubt und der Strelic entführt sie. Aber sonst erfolgt die Entführung zu Schiffe, das dem Strelicen gehört, und Wassilissa befindet sich in der Burg mit dem goldenen Dache. Und das ist wieder um eine Stufe besser und sinnvoller. Man kann aber aus diesem Beispille sehen, wie man sich hüten muß, eine vereinzelte Überlieferung, wie etwa die Frage des Bauern an die „Sonne", gleich als mythologisches Gold baar auszumünzen, und wie arg ein Stoff verderbt und verdreht sein muß, damit er auf die Stufe eines Daino herab sinkt. Die Vorstellung von den 9 bei Weltuntergang scheinenden „Sonnen" (Hanusch, Slawische Mythologie S. 271) ist mit den litauischen 9 „Sonnen" (Härtel S. 9) zu vergleichen.

Schon bei den Litauern waren die Kränze aus 3 × 9 Blumen auf dem Apfelbaume (S. 126) zu erwähnen und der Eichbaum mit den 9 Ästen (S. 127; vgl. die Erörterung über die zugehörigen Vögel S. 51 ff.). Auf einem Altländer Taschentuche (O. Schwindrazheim, Deutsche Bauernkunst Abb. 36, 2) wächst aus einem Gefäße eine Pflanze mit 9 Trieben, die in Blüten enden. Bei jeder Blüte sitzt ein Vogel, bei dem mittelsten Sprosse zwei. In seiner reichhaltigen Abhandlung: Monatsbaum, Jahresbaum, Weltenbaum (Wr. Ztschr. f. Volkskunde 1923) hat K. v. Spieß 3 Vasen auf einer Löffelrem aus Fürstenfeld in Steiermark verglichen, in deren jeder ein 9zweigiger Baum steckt (M. Haberlandt, Österr. Volkskunst Taf. 78, 8). Wie weit hier Slawisches nachklingen könnte, sei dahin gestellt, zumal der 9ästige und 3 × 9ästige Baum auch der deutschen Überlieferung angehört (s. S. 88). Immerhin sind die

Digitized by Google

slawischen Belege für ihn reichlich. Ich verzeichne nach v. Spieß a. a. O. S. 23 die 3 9ästigen Bäume von der Vorderwand einer Truhe aus Bosnien (M. Haberlandt, a. a. O. Taf. 98, 1), den 9ästigen Baum zwischen zwei Bäumen auf einem Schmucktuche aus Altserbien (A. Haberlandt, Volkskunst der Balkanländer, Taf. XI, 1) und den 9ästigen Baum zwischen zwei Vögeln auf einer Stickerei aus Kaluga im Nowgoroder Kreise (Studio, Peasant art in Russia 1912, Nr. 87). Auch der 1,65 m hohe, aus versilbertem Alpaka hergestellte Kirschbaum des Wiener Museums für Volkskunde, den v. Spieß a. a. O. S. 17ff. eingehend beschreibt, ist wohl südslawischer Herkunft und hat seine nächsten Gegenstücke im Osten. Luitprant von Cremona berichtet, daß vor dem Throne des byzantinischen Kaisers ein eherner Baum mit vergoldeten Zweigen und singenden Vögeln stand (K. Dietrich, Hofleben in Byzanz S. 92). Im Palaste des Großkhans von Katai sah Sir John Manndeville (Mitte des 14. Jahrh.) einen goldenen Weinstock (Philpot, the sacred tree c. VII) und der Großmogul in Agra hatte einen Weltenbaum, der Sterne trug (Lethaby, Architekture, Mysticism and Myth. p. 107). Wohl in allen drei Fällen ist Entlehnung von den Sasaniden her anzunehmen, und gewiß ebenso in dem vierten, daß der Chalife von Baghdad 917 einen Baum von Golde und Silber besaß, der sich in 18 (2×9) breite Zweige auflöste, auf denen

Abb. 57. Achat von Daphio. Zwei Onokentauren (oder Priester in Eselmasken) begießen den 3zweigigen Baum. Nach Milani, Studi e materiali II.

Abb. 58. Miniatur aus einem byzantinischen Evangeliar des 13. Jahrh. Nach der Histoire del 'Ornament Russe, du X au XVI siècle, herg. v. Kunstgewerbe-Museum in Moskau 1870, Taf. XXIX.

zwitschernde Vögel saßen. Der Kirschbaum des Wiener Museums für Volkskunde ist offenbar eine ähnliche Kostbarkeit. Er hat 9 Zweige und an jedem derselben waren ursprünglich 3 Lichter, so daß er $3 \times 9 = 27$ Lichter besaß; im Wipfel ist eine Schüssel (Ähnliches schon in Dodona an der Eiche; vgl. v. Spieß, Behälter des Unsterblichkeitstrankes, Mitt. d. Wr. Anthrop. Ges. XLIV, 27f. und Derselbe, Der Brunnen der ewigen Jugend, Hommel-Festschr. 1916). Diese Prunkbäume, namentlich die mit den zwitschernden Vögeln, verkörpern zugleich den singenden Baum des Märchens (vgl. bei Wlislocki, Märchen der Bukowinaer und Siebenbürger Armenier Nr. 14 die Wunder-

Digitized by Google

nachtigall im goldnen Käfig am silbernen Baume), den auch die Kelten als klingendes Reis aus Awalun kennen.

Aus älterer arischer Überlieferung ist der 10Baum des AthW II, 9 mit seinen 100 Ärzten und 1000 Arzeneien zu nennen, und auch diese Vorstellung ist zu den altaischen Völkern gewandert (Nachweis bei v. Spieß, Die Behälter des Unsterblichkeitstrankes S. 27). Die tschinesischen Zahlenbäume, welche v. Spieß, Monatsbaum usw. S. 40 bespricht, sind ebenfalls gewiß nicht urtschinesisch; die 3sprossigen Bäume weisen auf die 3 Wochen (der 6sprossige auf einen Doppelmond). Schon die altkretische Kunst hat den 3zweigigen Baum auf einem Altare, und darunter ist die Neusichel des Mondes eingezeichnet (Lagrange, La Crète ancienne, S. 103). In Abb. 57 ist die Mondsichel ein Gefäß, dem der 3zweigige Baum entsprießt. Abb. 58 zeigt ihn zwischen zwei Vögeln. Auch das Märchen kennt ihn. Bei H. S. Krauß, Märchen der Südslawen I 88 hat ein Birnbaum 3 Stämme; bei Zingerle, KHM, Vogel Phönix usw., ist daraus eine Wunderblume mit 3 Blüten geworden, die zusammen mit dem Lebenswasser geholt werden soll, und bei Sklarek, Ungar. Volksmärchen I 14 ist er gar bereits nur mehr ein 3blättriges Kleeblatt. Das deutsche Kinderlied kennt einen hochdreifirstblättrigen Baum (Mitra Sp. 47). Leider wissen wir nichts Näheres über die Gliederung des Zahlenbaumes des Nala und Ṛtuparna, zu dem der Rätselkampf über das Maaß der Früchte zwischen Kalchas und Mopsos zu vergleichen ist (Real-Encykl. I A unter Rätsel Sp. 77). A. Weber, Ind. Stud. XIII, 154 hat zu dem 10Baume des AthW an die deutsche 9Kraftwurz, den Glauben an die 9 Hölzer, 9 Kräuter usw. erinnert, K. Weinhold, S. 54 den livländischen Namen der Königskerze hinzu gestellt. Mir scheint, daß auch die 7 Holzarten des Bundahišn XV, 4 hergehören. Und es ist wohl auch nicht überflüssig, auf die Zahlenbäume (Lebensbäume) in der Kunst der nichtarischen Völker des Alten Orients hin zu weisen. Der babilonischen Kunst ist der Lebensbaum außer in der Kaspierzeit fast fremd geblieben. Um so größer ist die Rolle, die er in der assürischen, mesopotamischen, hättitisch-süriſchen und in der küprischen Kunst spielt" (O. Weber, Altorientalische Siegelbilder, Leipzig 1920, Alter

Abb. 59. Palmbaum bei der „Weinlaube des Assurbanapal". Nach v. Luschan, Entst. u. Herk. d. ion. Säule Abb. 20.

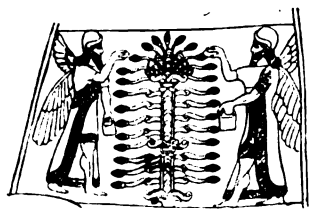


Abb. 60. Gewandstickerei aus Nimrud. Nach v. Luschan, ebd. Abb. 24.

Digitized by Google

Orient XVII u. XVIII, S. 119). Es handelt sich also gerade um jene Völker, Gebiete und Kulturschichten, die wir vom Funde von Boghazköi aus neu beurteilen gelernt haben. Die Neunerwoche in den Texten der Zeit des Assurbanapal (Jeremias, Handb. d. altor. Geisteskultur S. 165) und der 27tägige Monat bei H. Winckler, Altor. Forschungen III, 181 stellen sich jetzt, wo wir Geltung und Alter dieser Zeitrechnung bei den arischen Völkern auf vergleichendem Wege klar heraus gestellt haben, im Rahmen des neuen geschichtlichen Gesammtbildes ebenfalls völlig anders dar. Der 9sprossige (Abb. 59) und 27zapfige (Abb. 60) Baum der Assürer ist neben einen 9Sproß auf einem achamanidischen Siegelcylinder (v. Luschan, ebd. Abb. 28) zu stellen, wie sich die 15sprossigen Bäume der Assürer (v. Spieß, Monatsbaum usw. S. 42) unmittelbar den tschinesischen 15sprossigen Bäumen (v. Spieß, ebd. S. 40) vergleichen. Daneben kommen natürlich auch Bäume mit allen möglichen anderen Zahlen vor, was nicht zu verwundern ist, da der Künstler durch Rücksicht auf Raum, Zeichnung und Zierwert des Bildes von den herein wirkenden Kalendergedanken leicht abgelenkt wird.

II. Ergebnisse.

1. Zusammenfassung.

Wir können halt machen; der Ertrag ist nach mehreren Richtungen hin reichlich. Der „Kalender", von dem wir sprechen, ist, wie unsere Zusammenstellung der Zeugnisse erweist, bei allen wichtigeren arischen Einzelvölkern ausdrücklich belegt, um so deutlicher und reichlicher, je altertümlichere Quellen uns jeweils zu Gebote stehen. Wir sind daher verpflichtet, ihn als arischen Kalender anzuerkennen (über einige nahe liegende Einwendungen s. S. 146ff.). Er ist bei den arischen Völkern ganz selbständig und unabhängig von irgend einer Deutung des Mythos überliefert, also eine geschichtliche Tatsache, mit der die Mythenforschung ihrerseits als mit einer festen Grundlage zu rechnen hat, und zwar um so mehr, als die Angaben über ihn immer wieder zum Mythos hinüber spielen und uns mannigfachen Einblick in eine uns neue, fremdartig anmutende und doch ihrem innersten Wesen nach durchaus vertraute Denkweise gewähren. In diesem ganzen Überlieferungsstoffe ist die bildhafte Einbildungskraft überall gestaltend am Werke, und wir sehen, wie sie aus dem Besonderen das Allgemeine entwickelt und von diesem aus immer neues Besonderes in den Kreis ihrer Erkenntnis empor hebt, nur noch nicht gebunden an feste, vorsichtige, wissenschaftliche Forschungsart, sondern frei schaltend und waltend.

Wie dem Kalender der Schwarze als Messender, so liegt der Zählung der Fristen die dunkle Nacht zu Grunde; alle Einzelvölker stimmen darin überein, auch wurde diese Tatsache bisher schon wiederholt fest gestellt, vor allem von H. Leßmann, der immer wieder auf sie hingewiesen und in seinem

Digitized by Google

Deutschen Volksmunde im Lichte der Sage (Berlin und Leipzig 1922) S. 274ff. in dem Abschnitte über Zeitrechnung, Sage und Sprache sie noch ein Mal zusammen fassend dargestellt hat[1]). Aber das bessere Wissen hatte es schwer, sich entgegen unserer, aus fremdem Kultureinflusse stammenden Gewohnheit der Zählung nach Tagen auch im Einzelnen durchzusetzen, und man hat förmlich nicht merken wollen, daß der Schwarze als Messer und die dunkle Nacht als Zeitmarke innerlich notwendig zusammen gehören. Und was das bedeutet, wie weit das reicht, das kann erst wieder richtig gewürdigt werden, wenn man von Fall zu Falle die sinnwidrigen gewohnheitsmäßigen Übersetzungen von „Nacht" mit „Tag", die Umstellungen von „Nacht und Tag" in „Tag und Nacht" die Übung, aus Belegen für Nächtefristen das Gelten von Tagfristen zu entnehmen, berichtigt und sich davon überzeugt, wie tief uns die Zählung nach Tagen im Kopfe sitzt und wie fremd sie alter arischer Zeitrechnung ist (s. oben S. 129, Anm.).

Die 9nächtige Woche bezeugen uns Ausdrücke wie ind. nawarātram, iran. nawaḫšapar, kelt. nōmad (*nevm-etā), hell. *εἰνανυχες*. Auch farblose Bezeichnungen wie lat. nonae, nundinae und kelt. noinden haben, wenn sie alt sind, ursprünglich nur die Rechnung nach Nächten meinen können, da diese allein in alter Zeit herrschte. Dann tritt hinzu die Verwendung der 9 Nächte als Frist in Kult, Rechtsleben, Mythos. Das sind alles Zeugnisse nicht bloß für die kalendarische Verwendung der 9 sondern auch für die 9-nächtige Woche. Die Rätsel von der Neuner-Woche erhalten erst hiedurch und durch ihr aus der Verbreitung belegbares zurück Reichen in die arische Urzeit, ebenfalls ihre unmittelbare Beziehung zu den 9 Nächten. Wir erinnern an die 9 Mütter-Schwestern (des Heimdallr-Hōma, Rostahm, Sigfrid; S. 84 f.), an die 9 Schwestern als Speichen des Rades (S. 85, vgl. über das Rad der Zeit S. 212—220), das, wenn es 3 Naben hat, oder in der 3Zahl (doch wohl an einer Achse) am Wagen des Mondes angebracht ist, auch der Form nach zum 27ästigen Baume, der 9torigen Blume mit 3 Schichten (S. 220), hinüber leitet, auf dem wieder Vögel sitzen, 3 oder auch nach anderer Auffassung 9, wobei dem 10ten Vogel, dem *winawama, wie es scheint, schon von alters her besondere Bedeutung zukam, endlich an den Baum mit 9 Zweigen und einem Wipfelzweige, in dem wieder ein Vogel sitzt. — Über alte Wochennamen sieh später S. 227.

Eine eigentümliche Stellung nehmen jene Zahlenangaben ein, welche nicht geradezu kalendarischen Inhalt haben, deren Beziehung zum Monde und zum Kalender aber doch ganz offen kundig ist. Als Beispill mögen dienen

[1]) Sieh S. 79 f. Ein schottisches Sprüchwort, das ich eben bei K. Meyer, Der irische Totengott und die Toteninsel (Berliner Sitzungsberichte 1919, XXXVII) S. 543, Anm. 1 finde, lautet: es kömmt die Nacht vor jedem Tage — außer (die Nacht vor) dem Tage initii (d. i. Fastnacht, weil da keine öffentliche Vesper gehalten wurde). Der kirchliche Teil des Sprüchwortes ist natürlich jüngerer Zusatz.

Digitized by Google

der S. 83f. behandelte Wunsch, der Mond solle über 9 Eck in der liebsten Kammer scheinen, oder der Segen der Mutter über 9 Löcher dem Kinde folgen, oder der S. 132f. besprochene an der 3ten und 9ten Woge haftende Aberglaube. 9 Eck und 9 Löcher sind keine Fristen, eher Wegstrecken und Hindernisse, den 9 Pflügen beim alten arischen Gottesurteile zu vergleichen, und doch unbestreitbar vollwertige Zeugnisse für den Kalender und noch darüber hinaus höchst wichtig, weil sie alte, von den uns geläufigen stark abweichende Anschauungen vom Kalendergeschehen in sich schließen. Die Gliederung der Zeit greift in die des Raumes über, der zeitlich „erfahren" und erfaßt wird; ich erinnere an die 9 Raiten (S. 60, 87), die 3 × 9 Länder (S. 55, 87f.), denen auch 9 Meere, Flüsse, Berge usw. zugehören können, oder an die 9 Mauern mit 9 Türen und 9 Schlössern des Märchens (Gesetze der Zahlenverschiebung S. 114f.). Gerade diesen Stoff aber habe ich möglichst spärlich benützt, um nicht das Urteil über die Beweiskraft der angeführten Stellen ohne Not zu erschweren. Auch die 3te und 9te Woge sind ein deutliches Beispiel, da die Berichte von der Sintflut ein stufenweises empor Steigen dieser vernichtenden Gewässer, geknüpft an 3nächtige und 9nächtige Fristen bezeugen. Sehr eigenartig haben Fälle solcher Art anfänglich die ganze Richtung der Forschung in pythagoräisch-mystischem Sinne beeinflußt. Diels, Kägi, Weinhold meinten, der 9 eine „Bedeutung" zuordnen zu müssen, sie sei die Zahl des Aberglaubens, der Sühne, der Reinigung, der Toten, also böse und den unheimen Mächten zugehörig. Dieser Gedanke beeinflußte dann wieder die Auswahl aus dem Stoffe, der, vorurteilslos zusammen gestellt, weder ein Vorherrschen des freundlichen noch des feindlichen Sinnes, noch eine besondere Beziehung zu einer religiösen Sinnesrichtung ausweist. Die 9 hat keine „Bedeutung" an und für sich, sondern sie wird in verschiedenen, bedeutungsvollen Zusammenhängen als kalendarisch-mythische Frist gebraucht.

Für die 3 × 9 Nächte waren außer den unmittelbaren kalendarischen Angaben[1]) und Fristen auch Rätsel von den 3 × 9 Gestalten (keltisch, S. 73), den 3 × 9 Rocken der Nornen, deren letzter das Dreibein zugeordnet ist (S. 89), den 3 × 9 Gliedern des Neunknie (S. 88) anzuführen, die 3 × 9 Blüten im Kranze auf dem Baume, die 3 je 9zweigigen Bäume neben einander (lit. S. 125, 136, 220), die 9torige 3schichtige Blume (ind. S. 220). Das sind Vorstellungen, die auch inhaltlich nahe mit einander zusammen hangen. Im späteren Rätsel vom Jahre haben wir an derselben Stelle die 52 Frauen (Wochen) ebenfalls in Verbindung mit dem Weltenbaume (S. 52). Auch hier erweisen sich nicht bloß

[1]) Zu den indischen Mondhäusern (S. 44) trage ich hier nach die Einteilung der 27 Nakšatra in 3 Neunerwochen, die Mārgas oder 'Wege', deren jeden man wieder in 3 Dreinächte, vithi zerlegte (W. Kirfel, Kosmographie der Inder S. 140, Anm. 1), so daß man als Gegenstück zu den 3 9nächtigen auch 9 3nächtige Wochen bekam. Vgl. S. Röck, Kal. d. Tohteken, S. 121, Anm. 3 und zu diesem „umgekehrten" Baue S. 231 über die 7 4tägigen Wochen des einfachen und die 7 8tägigen des Doppelmonats.

Digitized by Google

die Zahlen sondern auch die mit ihnen verknüpften Vorstellungen, der Weltenbaum, die 3 Marjen, Moiren usw. unter ihm, als alt und gemeinarisch. Dasselbe gilt von den S. 55 als Mondhäusern erkannten 3×9 Welten, Reichen, Rasten. Je 9 derselben entsprechen nach dem Zeugnisse des Awesta und des russischen Märchens, dessen Auffassungen sich durch die Märchen der ganzen Welt verfolgen lassen, einem der 3 Hauptreiche: Vierfüßer (Erde), Zweifüßer (Luft), Fußlose (Wasser). Über diese Beziehungen liegt bereits im Anschlusse an das Sphinx-Rätsel ein eignes kleines Schrifttum vor, das man in meinem Abschnitte über das 'Rätsel' in der Real-Encyklopädie d. klass. Altertumswissensch. IA, Sp. 83ff. und 92ff. nachgewiesen findet; für die Beziehung der Tierschwäger zu den 3 Reichen vgl. vor allem G. Hüsing, Kṛsaaspa S. 34 und W. Schultz, Hellenische Rätsel II, 60ff. Das wäre also nachzulesen; denn erst dadurch erhalten die scheinbar spärlichen, bisher für diese Vorstellung angeführten Zeugnisse den richtigen Hintergrund von seiten der ganzen tausendstimmigen mythenhaltigen Überlieferung. Den Zusammenhang der 3×9 Reiche mit den 3 Bergen und 9 Meilenstiefeln haben wir schon klar gestellt (S. 131). Die einfache kalendarische Folgerung daraus ist, daß man, um mit 9 Meilenstiefeln durch die Welt zu kommen, — 3 Schritte braucht. Wir sehen, wie erträgnisreich genauere Kenntnis vom arischen Kalender ist; denn nun erklären sich die 3 Schritte des Wišnus ganz von selbst. „So viel wird man zu geben müssen, daß das Wesen des Wishnu als eines ursprünglichen Sonnengottes im Veda nicht irgendwie deutlich hervor tritt" (L. v. Schroeder, Herakles und Indra S. 22). Hat man sich also erst so weit beschieden, dann wird man auch zugeben müssen, daß die 3 Schritte und die 9 Meilenstiefel innerlich zusammen gehören, obgleich nichts von Schuhen des Wišnus überliefert ist und wir ihm solche auch nicht sogleich zumuten möchten. Die Zusammengehörigkeit drückt sich vielmehr zunächst bloß darin aus, daß die eine Vorstellung von der anderen Licht erhält, sobald man beide auf den arischen Kalender bezogen hat. Daß aber dann solch ein Weg durch die 3 Reiche (zu je 9 Rasten), der „Weg des ṛtam", der „Pfad, dessen Wende fern ist", und wie man ihn sonst noch nennen mochte, sammt seinen 3 Herrschern (Tierschwäger) eine rein arische Kalendervorstellung ist, wird bei solcher Lage der Dinge nicht gut zu bezweifeln sein. Bei der Reihe der 27 (oder 28) Mondhäuser aber handelt es sich bereits nicht mehr um bloße „Häuser" des Mondes, die der Wandelnde allenfalls auch gleich Zelten mit sich tragen könnte (vgl. das Zelt der Päri Bānū), sondern im Gegensatze zu den wechselnden Gestalten des einen Gestirnes um eine feste Sternbilder-Reihe, die ja vielleicht aus einer Gestaltenreihe entwickelt sein mag, wobei wir aber die Wege, auf denen das geschehen sein kann, so gut wie gar nicht kennen. „Die Frage des gemeinsamen Ursprunges der Mondstationen in Vorderasien harrt noch der Beibringung ausreichenden archä-ologischen Materials" (F. K. Ginzel in Weltall XI (1911) 168). Wir

Digitized by Google

dürfen hinzu fügen, daß es auch noch durchaus zweifelhaft ist, bei welchem der vorderasiatischen Völker wir diesen Ursprung zu suchen haben. Der angeführte Stoff macht wahrscheinlich, daß die Mondhäuserreihe unter arischem Einflusse zu Stande kam.

Die 3 dunklen Nächte als Abschluß des alten, oder Keim und Vorbereitung des neuen Mondes haben öfters ihren eigenen Namen, z. B. intermenstruum (antarmenzaru umbrisch), antarmah iran., der auch die Zahl zum Ausdrucke bringen kann, z. B. trikadruka. Sie finden sich in deutlicher bildhafter Einkleidung als die 3 Nächte im Leibe des Lehrers, als 3nächtige Beiwohnung (Zeus bei Alkmene, Sigfrid bei Brünhild), als 3nächtiger Kampf (Twaštrija). Es haften an ihnen auch Vorstellungen vom Tode, den Seelen (Frawṛti), der Schicksalsbestimmung. Weiter geht das Bild, wenn die Keule des Helden noch um 3 Reiche über die 3×9 Reiche hinaus fliegt, oder wenn die letzte Norne einen 3beinigen Rocken hat. Sahen wir schon vorhin die Anzahl der Glieder (Kniee) kalendarisch bedeutsam, ja auch die Zahl der Schritte und der durchmessenen Länder zu einander passend, so ist es jetzt auch verständlicher, daß 3Beinigkeit eben geradezu ein kalendarischer Begriff ist. Die Unheil verkündende Rolle, welche das 3beinige oder hinkende Wesen im Mythos und verwandter Überlieferung ganz allgemein spielt, bestättigt den Ursprung des Dreibeines aus einer bildhaften Verkörperung der 3 dunklen, immer unheilvoll, aber zugleich auch keimhaft und schicksalsschwanger gedachten Nächte. Hervor gehoben wird auch, daß der Mond sich um diese Zeit an der „Wende" befindet (vgl. ind. wišuna, aweſt. urwē-a, gr. τροπή, kelt. diwortomu). Er wendet sich von einer Seite auf die andere, wendet den Kopf nach der anderen Seite (blickt zurück, Apatourien-Motiv); was vorher oben lag, liegt nun unten, aus dem Manne ist das Weib geworden (Geschlechtswechsel), der Kranke trägt den Gesunden, der Held das Roß, usw. Wir haben in der Bezeugung dieses wichtigen Zuges durch kalendarische Überlieferung einen sehr schätzenswerten Anhalt für die Deutung mythenhaltiger Überlieferungen, in denen entsprechende Bilder vorkommen. Es ist auch klar, daß der Ausdruck 'Wende' für die Sonne bloß in viel uneigentlicherem Sinne gilt als beim Monde, bei dem das sich Wenden wirklich zu sehen ist.

Dieser kurze Überblick über den oben vorgelegten Stoff zum arischen Kalender, der den Leser gleichwohl nicht der Mühe entheben kann, die einzelnen, zahlreichen Belege in ihrem gegenseitigen, viel reicheren Zusammenhange zu verarbeiten, zeigt zugleich, wie die Fragen des Kalenders untrennbar mit denen des Mythos verknüpft sind. Heimdalls 9 Mütter sind die 9 Nächte einer Woche; die 9 Kentauren-Ghandarwen, die den Apsārasen-Walküren entsprechen, treten, wie diese, auch in der 27 Zahl auf und zeigen sich nahe mit den Vorstellungen vom Monde als Aufenthalt der Seligen und den 27 Mondhäusern verknüpft; auch der Weltenbaum (Yggdrasill) ist nach diesen

Digitized by Google

Zahlen ($3 \times 9 + 3$) gegliedert. Der Gandharwa Wiśwāwasus-Wišnus raubt den Sōma auf 3 Nächte und Wišnus tut 3 Schritte durch alle Reiche, Twaštrija hat 3 Gestalten, jede 9 Nächte lang, und kämpft durch 3 Nächte mit Apawarta, die 3 ἀποφράδες ἡμέραι gehören den 3 Eumeniden zu, die Erzählung von der Schöpfung des Menschen hängt mit den mondlosen Nächten zusammen, die krommuonische Sau macht den Herakles 9fingerig, Koščej verfolgt ein Paar, das auf einer Stute entflieht, und eine keltische Überlieferung deutet darauf hin, daß hier ein kalendarisches Rätsel vorliegt, der Gralkessel in der Burg des Kuroi ist eine kalendarische Einrichtung, die Geographie des Mythos, die 3×9 Länder, die 3 Reiche und die Tierschwäger erweisen sich als kalendarischer Stoff, ebenso die Weltenesche mit den Nornen darunter. Die Überlieferungen zum arischen Kalender sind also zu einem ganz unerwartet großen Teile zugleich auch solche zum Mythos, auf den man doch immer unvermeidlich stößt, wenn man auch noch so sorgfältig, wie wir im Obigen, bemüht ist, ihn fern zu halten. Eine wirkliche Trennung läßt sich eben gar nicht durchführen; ganz von selbst schließt sich die mythenhaltige Überlieferung an die kalendarische an, und wir bekommen dabei vom Kalender eine neue, erweiterte Vorstellung. Der Abreißkalender, der auf meinem Schreibtische steht, ist ein rein äußerlicher Behelf für die Bedürfnisse des täglichen Lebens, verkürzt auf das Notwendigste, der „Kalendermacher" älterer Zeit bot dem Benützer seines Erzeugnisses noch eine viel größere, buntere Mannigfaltigkeit; der arische Kalender aber ist noch mannigfaltiger, noch andersartiger, nicht bloß ein Gerippe der Rechnung, sondern eine Abfolge gegen einander wirkender Gestalten, derselben Gestalten, die auch im Mythos nach den in ihm geltenden kalendarischen Zahlen tätig sind. Entwicklungsgeschichtlich sind eben beide ursprünglich eines, und erst später tritt unter dem Einflusse des Bedürfnisses, auch größere Zeitstrecken zum Zwecke geschichtlicher Aufzeichnung und zur Regelung des bürgerlichen Lebens zu beherrschen, eine Sonderung ein, die es mit sich bringt, daß im Kalender, im heutigen Sinne des Wortes, das Zahlenmäßig-Rechnerische vorherrscht, wodurch er zu einem Verfahren der Datierung wird, während im Mythos die alte Stufe bewahrt und durch bildhafte Einbildungskraft zu unerhörter Mannigfaltigkeit gesteigert ist. Der Kalender zählt nur mehr, der Mythos erzählt noch.

Und in diesem Gegensatze drückt sich im Grunde genommen auch aus, weshalb wir, wenn wir den arischen Kalender untersuchen, auch zugleich das Gefüge des Mythos bloß legen und den Kernfragen der Mythenforschung an den Leib rücken.

2. Grundsätzliches.

Es war schon gelegentlich darauf hin zu deuten, daß die Zahlen des arischen Kalenders, ja dieser selbst in mehr oder minder deutlicher Ausprägung, auch bei nichtarischen Völkern belegt sind. Ließe sich nun zeigen, daß diese

Digitized by Google

Belege so verteilt sind, daß Entlehnung von den arischen Völkern ausgeschlossen oder doch wenigstens sehr unwahrscheinlich sei, dann wäre damit, wenn auch gewiß nicht die bereits aus den Zeugnissen der Einzelvölker erhärtete Tatsache, daß die Arier bereits als solche diesen Kalender besaßen (vgl. A. Jeremias in Memnon V, 17), so doch sein arischer Ursprung in Frage gestellt. In der Tat versuchte man denn auch von babilonistischer Seite diesen Weg zu beschreiten. Es sind hier zwei Möglichkeiten des Gegenbeweises zu unterscheiden: die eine aus den Zeugnissen der sogenannten („geschichtslosen") Naturvölker der alten und neuen Welt für Zahlen oder andere Einzelheiten des arischen Kalenders, die andere aus den Zeugnissen der nicht arischen Kulturvölker des alten Orients für denselben Gegenstand. Zwischen beiden Stoffmengen besteht ein grundsätzlicher Unterschied, soferne die völkerkundlichen Zeugnisse ohne unmittelbare Bindeglieder Jahrtausende nach den ältesten arischen Aufzeichnungen, bezw. nach der Zeit liegen, für welche wir einzelne arische Überlieferungen zum gleichen Gegenstande mit geschichtlicher Zuverlässigkeit ansetzen können, während die ältesten Zeugnisse aus dem alten Oriente z. T. vielleicht (? s. u.) bereits vor dieser Zeit liegen.

Der Ethnologe, der auf geschichtliche Betrachtung seines Stoffes naturgemäß wenig eingerichtet ist, wird geneigt sein, den weltweit verstreuten 9Zahlen, die auf Wochen, 3Zahlen, die auf Zuschlagnächte hinweisen u. dgl., sofern er nur überhaupt in solchen Angaben bereits Kalendarisches zu sehen vermag, besondere Bedeutung zuzuerkennen. Steht er doch trotz des siegreichen Vordringens der Kulturkreis-Lehre meist noch immer unmittelbar unter dem Einflusse der Lehre vom Elementargedanken, die so bequem ist, da sie den Forscher der Nötigung überhebt, der Herkunft der ihm vorliegenden Kulturgüter ernsthaft nachzuspüren. Da sind denn unter anderen die 9Zahlen in Meschiko (vgl. K. Th. Preuß, Über die 9 und 7 im Kalender und Kult der alten Meschikaner bei Roscher, enead. u. hebd. Fristen, 79—81) und bei den Maja (vgl. meine Einleitung in das Popol Wuh S. 38_1 f., 99, 110), „im Hinblick auf die wohl zweifellose Unabhängigkeit der amerikanischen Völker von der Kultur der Babylonier" (Roscher, ebd. 79_{207}) schon beinahe durchschlagende Gründe, und es ist auch kein Zweifel, daß sich sehr leicht ein sehr einleuchtendes Buch zusammen stellen ließe, das auf solche Art den „Beweis" erbrächte, wie die Zahlen des arischen Kalenders eben in der ganzen Welt bei den verschiedensten von einander (scheinbar) völlig unabhängigen Völkern, freilich nur recht versprengt, vorkommen und daher die Annahme, es gebe einen durch sie besonders bestimmten „arischen" Kalender, eben eine völkerkundliche Unmöglichkeit sei. Es söllte mich wundern, wenn uns nicht schon die nahe Zukunft eine Abhandlung solcher Art, vielleicht sogar als Entgegnung auf das vorliegende Buch, brächte. Sie wird unsere Forschung fördern können, wenn sie sich dann bemüht, mit Folgendem abzurechnen: Meine eigenen Sammlungen an einschlägigem Stoffe sind in Folge Jahre langer, diesem

Digitized by Google

Gegenstande stetig zugewandter Aufmerksamkeit selbst ziemlich reichhaltig, es würde mir aber einen, nach meinem bisherigen Eindrucke zu dem möglichen Ertrage in keinem genügenden Verhältnisse stehenden Aufwand an Zeit und Mühe kosten, wenn ich zu dem hier versuchten Nachweise des Bestandes des arischen Kalenders auch noch eine Geschichte seiner Wanderungen und der Wanderungen des mit ihm zusammen hangenden arischen Mythengutes durch die ganze Welt hinzu fügen wöllte. Das wäre zugleich eines künftigen Handbuches der vergleichenden Mythenforschung dritter und letzter Teil, und ich kann nicht alles auf ein Mal leisten. Sehen andere die gleiche Arbeit für nicht so schwierig an, dann mag dies inzwischen unserer Wissenschaft zu Gute kommen; auch ein Bearbeiter, der die tatsächlich vorhandenen Schwierigkeiten noch nicht sieht und die Größe der Aufgabe unterschätzt, kann wichtige, warnende und fördernde Vorarbeit tun. Aber eines muß heute bereits auf jeden Fall gefordert werden: in Dingen des Kalenders und des Mythos ist nicht die Entlehnung zu beweisen; denn man ist in so unzählich vielen Fällen bereits immer wieder auf sie gestoßen, daß die größere Wahrscheinlichkeit von vornherein regelmäßig für sie spricht, sondern der Eigenbesitz, und wie man den „beweisen" kann, dafür möchte ich bitten, den hier erbrachten Beweis für den arischen Ursprung des $3+3\times 9$nächtigen Kalenders zum Maaßstabe zu wählen. Wir wollen dann abwarten, wie viel, an solchem Maaßstabe gemessen, sich für den Eigenbesitz an 9Zahlen und Dreiheiten bei nichtarischen „Natur"völkern (nach Kulturbereichen geordnet) wird beibringen lassen. Die beste Aussicht für solch einen Versuch böte, so viel ich sehen kann, immer noch Amerika, für das außer dem Elementargedanken auch die Monroedoktrin vielfach selbst heute noch aufrecht erhalten wird. Freilich stehen dem aber auch schon zahlreiche durchschlagende Beweise gegen die „wohl zweifellose Unabhängigkeit der amerikanischen Völker" von fremden Kultureinflüssen gegenüber (vgl. meine Einleitung in das Popol Wuh S. 103ff., 107ff.); man denke bloß an die Wanderung des Wenusjahres, der Mondhäuser-Reihe und bestimmter Formen des Weltbildes von Vorderasien bis Mexiko, für die auch alle Zwischenstellen belegt sind[1]), an die Nachweise der Wanderung von Tierkreisreihen durch Bork und Röck usw. Irgend welche dauernde Erfolge glaube ich also einem Angriffe auf den arischen Ursprung unseres Kalenders von seiten der Völkerkunde nicht vorher sagen zu dürfen.

Anders steht es um das Vorkommen von Belegen zum arischen Kalender bei den nicht arischen Kulturvölkern des alten Orients. Auf sie stützten sich die Babilonisten; A. Jeremias meinte (Memnon V, 18) geradezu, wir müßten annehmen, daß unter irgend welchen gewaltigen, für die politische Entwicklung der arischen Völker maaßgebenden Eräugnissen eine geistige Beeinflussung der Arier stattgefunden habe, wie sie etwa Muhammed für die

[1]) S. Röck, Kalender, Sternglaube und Weltbilder der Tolteken als Zeugen verschollener Kulturbeziehungen zur alten Welt (Mitt. d. Wr. Anthrop. Ges. 1922, LII, 43—136.)

Digitized by Google

islamische Welt bedeutete, und daß solchem Geisteseinflusse das arische 'System' (gemeint ist der Kalender und seine Ausprägung im Gefüge des Mythos) zu danken sei. Hier handelt es sich also einerseits darum, ob ein „3- und 9-System in Babylonien zu irgend einer Zeit" als babilonisches Eigengut tatsächlich geherrscht habe, andererseits aber auch darum, ob die „babilonischen" (sumerischen und elamisch-kaukasischen) Mythen, in denen diese Zahlen gelegentlich (neben anderen), wie sonst auch in dem übrigen Mythengute der Völker, vorkommen, „babilonisches" Ursprunges sind. Das Erstere wagt Jeremias nicht zu behaupten; selbst das bloße Vorkommen solch eines Kalenders hält er nur für „wahrscheinlich" (weil die Babilonier auch den Mond beachteten — als ob am Monde nur diese Zahlen zu finden wären!) — irgend welche Beweise bringt er nicht bei. Das Auftauchen „versprengter Neunzahlen" (ebd. V, 17) in Babilon spricht nicht für Ursprünglichkeit, und besondere Aufmerksamkeit verdient, daß auch hier der gesetzmäßige Wechsel zwischen 9 und 7 zu beobachten ist (vgl. meine Neuen Beiträge zu den Ges. d. Zahlenversch. in den Mitt. d. Wr. Anthrop. Ges. 1923). Aber auch das „babilonische" Mythengut ist alles weniger als ursprünglich, ja man kann sagen, daß diese mythenhaltigen Überlieferungen sehr arm an wirklichem Mythengehalte und so schlecht, verwirrt, mißverstanden, vergeßlich und unklar erzählt sind, wie sonst selten welche. Nun meinte freilich Hugo Winckler, als der Fund von Boghazköi ihm schon für etwa 1500 v. Chr. „Arier" (wir wissen heute, daß es die Inder sind) in Vorderasien bezeugte (1909), die Stelle gefunden zu haben, von der aus es sich einst zeigen würde, daß der gesammte Mythenschatz der Arier nichts Anderes sei als Entlehnung aus der uralten babilonischen Kultur. Aber schon damals war zu erkennen, daß diese Mutmaßung trügen mußte. Die Harri von Boghazköi schwuren bei Indra, Mitra-Waruna, den Nāsatjau; die Reihe dieser Namen legte den Schluß auf entwickelte Vorstellungen von diesen Göttern dringend nahe (die ich 1917 in meinem Beitrage über die Zwillingsbrüder in der Hommelfestschrift ausgeführt habe). Und das Urteil, was etwa als arischer Mythos anzusetzen sei, stand auf Grund der vergleichenden Erforschung des Mythengutes der Einzelvölker für jeden hier Eingearbeiteten so fest, daß das verstümmelte babilonische Mythengut als Ursprung dieser Überlieferungen nicht in Frage kommen konnte. Aber das Gewicht dieses Urteiles vermochte jeder zu bestreiten, der es sich nicht selbst erarbeitet hatte, und grundsätzliche Erörterungen darüber wurden leicht unerquicklich. Heute jedoch ist die Lage eine völlig andere; denn von der Erforschung des Fundes von Boghazköi aus hat sich unser Bild von der Geschichte des Alten Orients und unsere Vorstellung von dem ersten herein Wirken arischer Völker in dieses Gebiet von Grund aus geändert. G. Hüsing, der schon 1912 (Die einheimischen Quellen zur Geschichte Elams 1. Teil, Einleitung S. 13) erkannt hatte, daß in Boghazköi nicht „Arier" schlichthin, das indoiranische Einheitsvolk oder dgl. vorliegen, sondern die Inder, hat in der Festschrift für Baudouin de Courtenay

Digitized by Google

(Práce Lingwistyczne), Krakau 1921 in seinem Beitrage: Die Inder von Boghazköi S. 151—162 dies ausführlich an Hand eines reichen Stoffes von indischen Eigennamen aus der Mitani-Zeit begründet und ebd. S. 160 den Einbruch der Inder in Mesopotamien (wegen SINputra, dem Sohne des Jatadatta in Sippar zur Zeit des Zabu, 1. Dynastie von Babilon; KB IV, S. 12) um 2000 v. Chr. angesetzt. Jetzt möchte Hüsing Zabu um 2230 v. Chr. ansetzeu und bleibt damit nicht weit hinter E. Forrer, Die acht Sprachen der Boghazköi-Inschriften, Berliner Sitzungsberichte 1919, S. 1036 zurück, der den indischen Einbruch um etwa 2500 v. Chr. annahm. Die „versprengten Neunzahlen" im Gebiete der sumerisch-akkadischen Kultur und die verwirrten und trummhaften sumerisch-akkadischen „Mythen" sehen auf diesem berichtigten geschichtlichen Hintergrunde nun doch ganz anders aus.

Nicht bloß um „versprengte 9 Zahlen", wie A. Jeremias meint, sondern um eine ziemlich reichliche und geschlossene Überlieferung handelt es sich hingegen in Ägypten. Aber auch hier haben wir ein neues geschichtliches Bild. Ich hebe bei Bruno Meißner, Die gegenwärtigen Hauptprobleme der Assyriologie, Zschr. d. deutschen morgenl. Ges. LXXVI (1922), 88 die Stelle hervor: „Bei dieser Gelegenheit möchte ich auch eine Vermutung erwähnen, die manchem von uns durch den Kopf gegangen, aber von dem Amerikaner Albright (Journ. of Egypt. Archeol. VI, 89ff., VII, 80ff.) auch ausgesprochen ist. Er identifiziert den von Narām-Sin besiegten König Mani von Magan mit Menes von Ägypten. Daß diese Annahme wegen der chronologischen Schwierigkeiten von den Ägyptologen abgelehnt werden wird, ist ja zweifellos, aber andrerseits muß doch zugegeben werden, daß Sicherheit über die Ansetzung der Menazeit noch keineswegs herrscht." G. Hüsing, der bereits 1917 in der Hommelfestschrift I, 64 den Menes, nur auf Grund seiner Berechnungen, um 2780 angesetzt hat, ohne noch den Mani von Magan zu beachten, macht mich darauf aufmerksam, daß nunmehr auch zu erwägen sein werde, ob nicht N'rmr, der zur Zeit der ersten Dynastie in Ägypten die Spuren seiner Persönlichkeit hinterlassen hat, ohne in den Königslisten enthalten zu sein, die ägyptische Schreibung des Narām-„SIN" ist. Die Zeit der Pyramidentexte schätzt Hüsing um 2200 v. Chr.; sie fallen also in eine Zeit, die möglicher Weise schon Jahrhunderte nach dem Einbruche der Inder in die Welt des alten Orients (s. o.) liegt, und die indischen Burgritterherrschaften in Palästina, die durch den Amarnafund bekannt geworden sind, und in denen man die Horiter des alten Testamentes glaubt erblicken zu dürfen, können sehr wohl die Überlebsel einer beim ersten Stoße geschaffenen indischen Herrschaft sein. Die 9 „großen" und 9 „kleinen" (zusammen 18) Gottheiten, die neben einer nicht namentlich aufgeführten Neunheit „mittlerer" Götter in den Pyramidentexten vorkommen (zusammen $3 \times 9 = 27$), werden im Hinblicke auf diese geschichtliche Lage kaum mehr für ägyptischen Ursprung des arischen Systemes in Frage kommen. Es wäre dringend zu wünschen, daß von ägyptologischer

Digitized by Google

Seite nun nicht nur mit den Ergebnissen der Keilschriftforschung endlich abgerechnet wird, sondern daß auch ein mythologisch und zahlenkundlich geschulter Ägyptologe sich ein Mal der Mühe unterziehe, den in der Linie des arischen Kalenders liegenden ägyptischen Stoff zusammen zu tragen und eingehend zu untersuchen; es würde ohne Zweifel überraschend viel zu finden sein. Das ägyptische Brettspiel hatte ursprünglich 27, dem Lichtmonde entsprechende Felder, deren letztes dem Wasser zugehört, in das auch hier der abnehmende Mond gedrängt wird. Die Überlieferungen von der Zerstückung des Osiris sind zusammen mit den zugehörigen Bildwerken so deutliche Verkörperungen des arischen Kalenders, daß ich diesen an ihrer Hand in meiner „Anschauung vom Monde und seinen Gestalten in Mythos und Kunst der Völker" (Weltall-Abhandlungen, Heft 26) am einfachsten und überzeugendsten vorführen konnte. Das bitte ich zu vergleichen. Freilich bietet der dürftige Stoff an mythenhaltigen Überlieferungen, den wir aus Ägypten (z. T. schon aus recht früher Zeit) besitzen, nichts mythologisch Selbständiges, das irgendwie als tümlich ägyptisch in Betracht kommen könnte. Und daran ist fest zu halten, wenn wir auch die Wege der Umgestaltung, Wanderung und Entlehnung noch nicht im Einzelnen nachzuweisen vermögen. Auch handelt es sich sicherlich um eine ganze Anzahl von Schichten, in denen sich das alles vollzog.

Welche Gebiete und Völker könnten nun etwa noch außer denen des alten Orients für einen nichtarischen Ursprung des durch unsere vergleichende Untersuchung bereits als arischer Stammbesitz erhärteten Kalenders und des zu ihm gehörigen Überlieferungsgutes in Betracht kommen? Im Westen und in Europa wohl nichts, scheinbar um so mehr aber die Fülle der im Osten an die Arier angrenzenden asiatischen Völker, von den Finno-Ugriern und den Turkvölkern bis zu den Mongolen und Tschinesen, bei denen allen zahlreiche Überlieferungen zu finden sind, die stofflich zum arischen Kalender hinzu gehören. Und man möchte nun etwa meinen, daß wir von solchen Belegen aus den arischen Kalender vielleicht auch als mongolischen oder urtschinesischen hätten nachweisen können. Davon kann aber nicht im Entferntesten die Rede sein; denn es handelt sich hier überall nur um Ausstrahlungen der arischen Überlieferung, die von arischen Völkern in diese Gegenden getragen wurde und deren Wanderwege zum größten Teile noch ganz offen zu Tage liegen. Allem solchem Stoffe gegenüber müssen wir nämlich eine grundsätzliche Forderung stellen, die, wo es sich um die Arier handelte, bisher ganz selbstverständlich war und auch anderen Völkern gegenüber nur billich ist: es muß durch Vergleichung und sorgfältiges Einschätzen des geschichtlich und auch kulturgeschichtlich Wahrscheinlichen und Möglichen sorgsam zwischen Lehngut und Eigengut unterschieden werden.

Tritt man mit dieser Forderung an jene Völker heran, so wird man einen erstaunlichen Mangel an stammhaftem Eigengute beobachten. Gibt es z. B. mongolische oder kalmückische Märchen? Wer etwa an den Siddhi kür denkt,

Digitized by Google

wird zuerst Ja antworten wollen. Aber diese Märchen sind nicht eher mongolisch als etwa Luthers Bibel deutsch ist; wie diese dem Hebräischen und dem Judentume, entstammen jene dem Indischen und dem Buddhismus; 9-Zahlen, die solche Märchen enthalten, sind dann gewiß keine „mongolischen" 9-Zahlen und auch die 3 Schicksalsschwestern im Bogda Gesser Chan belegen uns keine mongolischen Marjen. Schon Anton Hermann, Globus 63, 337 (1893) beobachtete, daß in den Urzügen der finnisch-ugrischen kosmogonischen Sagen parsistischer Dualismus nicht zu verkennen ist, und Oskar Dähnhardt, Natursagen I, 260 (1907) bemerkt dazu: „Hermanns Behauptung läßt sich bis ins Einzelne mit einiger Sicherheit beweisen". Auch aus diesem Gebiete werden Übereinstimmungen in den Zahlen und im Gefüge der Erzählungen mit dem arischen Kalender also gewiß nicht im Sinne eines finno-ugrischen Eigengutes zu bewerten sein. Bei S. Patkanow, Die Irtysch-Ostjaken, St. Petersburg 1900, II, 208 finden wir auf einem goldnen Pfahle den beim herab Steigen Lieder singenden, beim hinauf Klettern Märchen erzählenden Kater = Hšaþrawarija, den G. Hüsing, Mitra Sp. 75ff. von dort bis in die Pahlawi-Literatur zurück verfolgt hat. Der Drache heißt bei den Turkvölkern Äždärha = Ažiš Dahāka; wir begegnen bei Radloff, Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Südsibiriens einem Jalmaus als Gott der Unterwelt, der dem sakischen Zalmoxis entspricht (G. Hüsing, Or. Lit. Ztg. 1905, Sp. 157; Iran. Überl. S. 93 u. 170) und einem Kär Palyk und Kär Jutpa, den G. Hüsing, Kar-baluk, der Karfisch, Mitra Sp. 289f. als sakisches Überlieferungsgut nachgewiesen hat. Der sakische Juma-Jimo ist von Sibirien bis zu den Finnen Schwedens und nach Japan gelangt (Mitra, Sp. 333).

Das sind natürlich nur wenige Beispille, die aber das Grundsätzliche wohl hinreichend klar stellen. Wenn es auch Darstellungen des iranischen und insbesondere des sasanidisch-persischen Kultureinflusses auf die Völker Innerasiens und Ostasiens noch nicht gibt, und wenn auch das Buch über die Saken, das alles zusammen trägt, was wir bereits von ihnen wissen können, noch nicht geschrieben ist, so ist davon doch so viel bereits bekannt und zugänglich, daß wir damit rechnen müssen[1]). Können wir auch die Saken nicht in ununterbrochenem

[1]) Stoff und Gesichtspunkte zur sakischen Frage sind in folgenden Arbeiten enthalten und z. T. bereits auf die hier angedeuteten Umrisse der Aufgabe bezogen: G. Hüsing, Völkerschichten in Iran (Mitt. d. Wr. Anthrop. Ges. 1916, S. 199—250: darin S. 207 Hauptstelle über die Saken); Derselbe, Die Saken (Berichte des Forschungs-Institutes f. Osten u. Orient, Wien 1918, II, S. 1—3: Auszug aus einem Vortrage); Derselbe, Die Völker Altkleinasiens (Wr. prähistorische Ztschr. 1920/21, S. 29—52). R. Bleichsteiner, Das Volk der Alanen (Ber. d. Forsch.-Inst. f. Osten u. Orient II, 4—16). J. Strzygowski, Die bildende Kunst des Ostens Leipzig 1916 (S. 19ff.: Der sakische Hellenismus, S. 31ff.: Der sakische Hausbau); Derselbe, Altai-Iran und Völkerwanderung, Leipzig 1917. E. H. Minns, Skythians and Greeks, Cambridge 1913. Max Ebert, Südrußland im Altertum, Bonn u. Leipzig 1921. R. Pumpelli, Explorations in Turkestan, Expedition of 1904. Prehistoric civilisations of Anau, Washington 1908. O. Franke, Zur Kenntnis der Turk-

Digitized by Google

historisch-politischem Zusammenhange verfolgen, so tritt doch die weite Ausbreitung des Volkstumes und der eigenartigen Kultur und Kunst dieses halbverschollenen alten arischen Stammvolkes in den Osetengräbern, den Inschriften von Olbia, den südrussischen Ausgrabungen und vor allem in den Wirkungen auf die Nachbarvölker zu Tage. Die Völkergruppe der Saken reichte von Südrußland durch Südsibirien, Turkestan, Chorasan, Awghanistan, Sejistan (Sakastāna) bis in das Indus-Gebiet, und wäre selbstverständlich in unserer Übersicht der Zeugnisse der arischen Einzelvölker für den Kalender an sich genau so eingehend zu behandeln gewesen wie etwa die Inder oder die Hellenen, die Kelten oder die Germanen. Trotzdem konnte dies nicht geschehen, da ein sakisches Schrifttum nicht vorliegt und ich es vermeiden wollte, Stoff heran zu ziehen, dessen völkliche Zugehörigkeit erst umständlich hätte begründet werden müssen (s. S. 19). Der Abschnitt über die Saken wird sich vielleicht schon in einigen Jahren nachtragen lassen, falls die nötigen Vorarbeiten dafür inzwischen erscheinen konnten. Jetzt mußte es genügen, auf die große Lücke in unserer Kenntnis von den Beziehungen der arischen Völker zum Osten hinzuweisen und die Bedeutung der Saken für diese Frage gleichsam anzumelden.

Auch der Schleier, der bisher über Tschina lag, beginnt sich von Westen her zu lüften. Immer deutlicher tritt zu Tage, daß die ausschweifenden Jahreszahlen der tschinesischen Chronisten wertlos sind und eine wirkliche Geschichte hier erst etwa mit 200 v. Chr. beginnt. Das tschinesische Schrifttum und die Jahreszahlen, die es sich erdichtet, können also für ein entsprechendes Alter der darin enthaltenen Überlieferungen nicht mehr in Frage kommen, und irgend ernsthafte Versuche, etwas stammhaft Tschinesisches durch vergleichend-geschichtliche Forschung heraus zu stellen und bis in hinreichend hohes Alter zu beglaubigen, liegen durchaus nicht vor und werden auch so leicht nicht zu leisten sein. Auch die Meinung, als hatten die Tschinesen ihre Kultur völlig aus sich selbst geschöpft (tschinesische Mauer!), ist längst nicht mehr zu halten; was uns heute als tschinesische Kultur vorliegt, ist ein Durcheinander von Entlehnungen verschiedenster Herkunft, deren Schichten z. T. noch deutlich sich von einander abheben. Die tschinesische Schrift berührt sich mit den vorderasiatischen Bilderschriften, auch den Hieroglyphen, im grundsätzlichen Aufbaue (Determinativ, Ideogramm, phonetisches Komplement) so auffallend, daß gemeinsamer Ursprung wahrscheinlich ist, obgleich die einzelnen Zeichen längst nicht mehr zusammen stimmen. Da die Ostsumerer etwa bis 2500 v. Chr. senkrecht nach abwärts schrieben, könnte die Entlehnung ungefähr in diese Zeit zurück reichen, wobei wir mit vielen verschollenen Zwischengliedern (man denke an die noch unentzifferten Schriftsysteme Vorderasiens und erwäge,

völker (Abh. d. kgl. pr. Akad. d. Wiss. 1904: die Sök der Tschinesen gleich den Sacae und Śaka). J. Marquart, Ērānšahr (Abh. d. kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Berlin 1901, Beziehungen der sakischen Gebiete zu den tschinesischen). A. Schultz, Die Pamirtadschik, Gießen 1914.

Digitized by Google

wie viele noch in der Erde schlummern mögen) rechnen müssen, ehe das im engeren Sinne Tschinesische dabei einsetzen konnte. Besonders die proto-elamische Entwicklung wäre geeignet, die Brücke zwischen dem Westen und Osten zu schlagen; das zeigt der Fall der Japaner, die etwa zu Beginne unserer Zeitrechnung Korea von Innerasien kommend erobern und in ihrer Šinto-Lehre geradezu elamische Überlieferung besitzen. Das alte japanische Mythengut ist ebenso elamisch wie die japanische, auf die Woche des Weltus-Jahres zurück gehende und übrigens auch über ganz Indien und Tschina in alter Schichte verbreitete Achtzahl (vgl. mein System der Acht in Memnon IV). Einer sehr alten Schichte könnte auch bereits der schon S. 138 f. besprochene tschinesische Monatsbaum angehören; denn er stellt den Mond dar und wächst zwischen Stufen, — ganz wie auf den aigäischen Inselsteinen unter dem dreizweigigen Baume, der aus dem Stufenaltare wächst, die Mondsichel liegt. Um hier klarer zu sehen, müßten wir Genaueres über die Beziehungen der Saken und der Seevölker zur aigäischen Kultur haben, die von ihnen überrannt wurde, und wissen, wie viel solches Gut sakische Eroberer um den Kaspi-See herum nach dem Osten getragen haben mögen, von wo die Gründung des Reiches Tschin wohl ihren Ausgang genommen hat. Es gibt in Tschina ein Spiel namens Neunschloß, das seiner Form nach alten, von F. Bork und F. Röck nachgewiesenen Tierkreis-Instrumenten entspricht und in verschiedenen Ausprägungen dem ägyptischen Brettspiele so nahe steht, daß A. Berny, Der astralmythologische Inhalt der Brettspiele, Memnon VI, 209 gemeinsamen Ursprung beider vermutet, und ich weise darauf nur hin, um zu zeigen, wie verwickelte Untersuchungen es sind, die hier einsetzen müssen, um unser Urteil über solche kulturgeschichtliche Zusammenhänge zur Reife zu bringen. Wird als älteste Art der Bebauung des Landes in Tschina angegeben, man habe immer 8 Grundstücke um ein in der Mitte liegendes 9tes herum bestellt, das unbebaut blieb, so ist es zweifelhaft, ob wir hierin geradezu eine Entlehnung des iranischen Weltbildes (s. Abb. 70 und S. 239 ff.) oder eine ältere, etwa elamische Vorstufe desselben zu sehen haben. Ein erheblicher Teil des tschinesischen Erzählungsgutes (und dann natürlich auch der darin enthaltenen Reste arischer Zahlweise) ist, wie G. Hüsing in einer für die Hirth-Festschrift bestimmten und mit dieser bis auf weiteres unveröffentlicht gebliebenen Arbeit, die besonders die Sagen von der Weberin betrifft, nachgewiesen hat, geradezu sakisch. Nur haben die Tschinesen solches Erzählungsgut, ganz ebenso wie später das aus Indien entlehnte, eigenartig umgestaltet. Da nämlich der Tschinese längere, gegliederte und streng gefügte Geschichten nicht wieder geben kann, löst er sie in stimmungsvolle, traumhaft und ahnungsreich durcheinander gewebte Bilder auf (vgl. meine Darlegungen zu des Liao Čai Gespenstergeschichten in Mitra Sp. 56 f.). Die tümlich tschinesische Kunst, die vielleicht am reinsten in der Bronce-Kultur Tschinas hervor trat, entwickelte sich erst ab 200 nach Chr. (O. Jaekel, Das Problem der chinesischen Kunst-

Digitized by Google

Entwicklung, Ztschr. f. Ethnol. 1920/21, S. 493—518) und wird durch die südrussischen Funde aus dem alten Sakengebiete, über die man am raschesten aus E. H. Minns, Sythians and Greeks, Cambridge 1913 einen Überblick erhält, stetig mit den frühgermanischen Funden verbunden; ein eindrucksvoller gemeinsamer Formenschatz und Gestaltungswille kömmt in all diesen Stücken zum Ausdrucke, und es ist nicht zweifelhaft, daß der Osten hier von allem Anfange an nicht der Gebende, sondern der Nehmende war. Immer mehr verdichtet sich der Eindruck, daß die tschinesische Kultur ihre ursprünglich entscheidende Präge von den Saken erhalten hat; freilich aber können die hier gegebenen Andeutungen noch lange kein geschlossenes Bild vermitteln, an dem wohl noch etliche Geschlechter zu arbeiten haben werden. Jedoch auch jetzt schon wirken diese Einsichten selbst in die Auffassung der amerikanischen Kulturen hinüber, die durch zahlreiche Gemeinsamkeiten mit Ostasien und der indischen Inselwelt verbunden sind.

Es sind also vorwiegend Gründe aus der Geschichte der Völker und der Schichtung ihrer Kulturen, die sich einer nichtarischen Herkunft des Mythos und des zugehörigen Kalenders entgegen stellen; es treten aber auch die sachlichen Schwierigkeiten hinzu, die sich aus der Betrachtung der inhaltlichen Beschaffenheiten des Mythengutes ergeben; denn es zeigte sich, daß der Kalender mit dem Mythos untrennbar verbunden ist (s. S. 6 u. 10) und daß, was freilich hier nicht ausgeführt werden kann (s. S. 11_1), das Mythengut gerade bei den arischen Völkern am reichsten und besten erhalten ist. Leicht nehmen könnte diese Erkenntnisse nur, wer etwa mit P. Ehrenreich (Sonne im Mythos S. 5 f. und 20) meinete, Maaßstab für die Güte eines Mythos sei uns umgekehrt doch nur wieder seine Übereinstimmung mit dem arischen Kalender. Denn dann wäre unsere vergleichende Forschung in der Tat auf einem Cirkelschlusse aufgebaut: der Kalender aus dem Mythos entnommen, der Mythos nach dem theoretischen Kalender zurecht gezwängt. Allein daß Ehrenreich es sich so denken konnte, beweist, wie er trotz allem gutem Willen, uns zu verstehen, unserer Forschung doch immer noch völlig ferne stand. Ich hatte wiederholt im Gespräche Gelegenheit, ihn darauf hinzuweisen, wie das Urteil „verderbt", „besser erhalten" usw. sich ausschließlich auf den in sich sinnvollen Inhalt und Aufbau der Erzählung, wie es durch die Vergleichung mit anderen Fassungen zu gewinnen ist, bezieht und mit der Deutung oder gar dem etwa zu Grunde liegenden Kalendervorgange grundsätzlich nichts zu tun hat: sein Vorurteil, es müsse eben doch so sein, und der Mangel an eigener Erfahrung im Vergleichen von verschiedenen Fassungen, vereinten sich zu einem unausrottbaren Mißverständnisse, auf das ich deshalb so ausführlich eingehe, weil ich annehmen zu dürfen meine, daß es anderen Forschern ähnlich ergehen dürfte wie ihm, so daß es wohl nicht zwecklos ist, die Quellen seines Fehlurteiles nachzuweisen. In Wirklichkeit sehe ich solche Bewertungen der Fassungen z. B. auch von einem rein literarhistorisch arbeitenden Märchenforscher wie Rh. Köhler

Digitized by Google

wiederholt gebraucht, und es wird doch niemand etwa auch Köhlern vorwerfen wollen, er habe vorgefaßte Vorstellungen von der „Erzählung, wie sie sein soll" gehabt und dann die tatsächlich überlieferten Fassungen nach solchem Idealbilde abgekanzelt. Ist aber das Urteil über Verderbtheit, Unursprünglichkeit, Kümmerlichkeit eben ein völlig objektives, aus dem Stande der Überlieferung sich von selbst ergebendes, bloß noch von dem Grade der Schulung im Vergleichen und dem Ausmaaße der Stoffkenntnis abhängiges, dann ist die Schwierigkeit, die darin läge, daß die Arier mit dem Kalender auch den Mythos übernommen haben müßten, in der Tat etwas ganz Entscheidendes. Wie einerseits für die Mythenforschung der unabhängig von ihr bezeugte arische Kalender eine feste Grundlage ist, auf der sie weiter bauen muß, so ist andererseits für die Einschätzung der Tatsachen des arischen Kalenders das hiervon wieder völlig unabhängige Ergebnis der Mythenforschung von der Unursprünglichkeit alles nichtarisches Mythen-Stoffes ebenfalls eine sichere Grundlage, mit der wieder die Erforschung des Kalenders rechnen muß. Die Einsicht aber in die untrennbare, entwicklungsgeschichtliche Einheit von Kalender und Mythos in alter Zeit und im Sinne altes arisches Denkens endlich schlägt die Brücke zwischen beiden Ergebnissen und gestattet, das eine aus den Folgerungen des anderen rückschließend in erwünschter Weise zu bestättigen.

Ein wichtiger, seine Herkunft neuerlich kennzeichnender Einschlag im arischen Kalender ist der ihn grundsätzlich bestimmende Begriff der Ordnung. An sich muß jeder Zeitmesser Ordnung schaffen, allein der arische Kalender geht über dieses im Wesen der Sache liegende Maaß hinaus, sofern das Kalendergeschehen schon in den ältesten Quellen als notwendig und alles andere Geschehen bestimmend gedacht ist, als Pfad der Ordnung und des Rechtes, des Schicksals und der Gesetzmäßigkeit. In einem Worte wie rtam sind diese Begriffe schon früh zu einer merkwürdigen Einheit verbunden, die eine Grund legende Verallgemeinerung in sich schließt, welche man bei anderen Völkern vergebens suchen wird. In welch naher Beziehung zum Kalender sie steht, wird später S. 208 ff. noch ausführlicher nachgewiesen werden. Man vergegenwärtige sich bloß, daß auch die arischen 9 Gebote (vgl. meine Sittenlehre des Zaraþuštra S. 20 f.) nach der Kalenderzahl zusammen gestellt sind. Alles, was die Vertreter des babilonischen Systemes für dieses aus den Keilschrifttexten anführen können, wirkt bloß wie ein blasser, verwirrter Abklatsch der innerlich weit geschlosseneren, arischen Anschauungen von der sinnlich-sittlichen Grundlage des Weltgeschehens im Kalender.

Außer mit dem Mythos steht der arische Kalender auch noch mit einem anderen, altbezeugten Geistesgute der arischen Völker, das freilich nicht ihnen ausschließlich eigen, aber doch ihnen allen gemeinsam und alter Stammbesitz ist, in nächstem, unsere Folgerungen unterstützendem Zusammenhange, nämlich mit dem durch die Sprache bezeugten Systeme der Zahlwörter. Schon

Digitized by Google

an anderer Stelle (Memnon II, 241) habe ich darauf hingewiesen, daß dieses System eigentlich nicht, wie wir es vom mathematischen Standpunkte aus aufzufassen gewohnt sind, ein dekadisches, sondern zahlenkundlich betrachtet, ein enneadisches ist: man zählt von 1—9, von 10—90, von 100—900; auch 1000 ist wieder eine neue Einheit, mit welcher die höhere Reihe erst anhebt und nicht abschließt. Hieraus erklärt sich auch die sonst unverständliche Tatsache, daß das dekadische Positions-System und die Erfindung der zu ihm gehörenden Null erst in so späte Zeit fällt. Das antike Rechenbrett (abacus vgl. Roscher, Ennead. Stud. S. 39, 113 u. ö.) war denn auch nach Enneaden gegliedert; die Buchstaben, welche man als Zahlzeichen verwendete, erweisen sich in der gleichen Weise in 3 Gruppen geteilt (vgl. Memnon II, 245f.), u. z. ebenso die westsemitischen wie die hellenischen, die Runen und die indischen. Das deutet zugleich darauf hin, daß, wie im Kalender, 3 Neunheiten die Grundlage der Rechnung bildeten und 1000 die erste große Rundzahl war, über die man in alter Zeit nicht gerne hinaus gegangen sein wird.

Dabei ist eine eigenartige Erscheinung zu beachten: der Ausdruck für 9 ist in allen arischen Sprachen derselbe wie für „neu", die 9 also die „neue" Zahl, was auf ein noch älteres, schon versunkenes „System der 8" hinwiese, in dem mit 9 die neue, höhere Zahlenreihe begonnen hätte, so daß uns vielleicht gerade in der elamischen Schichte eine ältere Stufe der arischen Zählweise (aber nicht auch des arischen Kalenders) erhalten sein könnte (s. S. 11_1). Berücksichtigt man zugleich, daß die Zahlwörter anderer Völker auf ein „System der 5" (bezw. $4 \times 5 = 20$; s. S. 69, 96), der 11, 13 usw. hindeuten, so erkennt man, daß Sieckes Satz: „einfaches mathematisches Denken, als wie Zählen, Teilen durch niedrige Zahlen, u. dgl. ist Gemeingut der Menschheit, ist von allen schon in früher Zeit erworben" (Sonne im Mythos S. V) gerade an den entscheidenden Erscheinungen mit Hülfe einer falschen Verallgemeinerung vorbei geht. Einerseits unterscheiden sich die Völker sehr wesentlich in den Grenzen und in der Beherrschung ihres Zahlenraumes, ja einige besitzen so gut wie gar keinen; andererseits kömmt es vor allem darauf an, wie sie ihre Zahlen gliedern, sobald es höhere Einheiten zu erfassen gilt, und von welchen Gegenständen als Vorbildern zahlenmäßiger Gliederung sie dabei ausgehen. Denn es ist doch etwas ganz Anderes, ob eine Völkergruppe z. B. die Hände und Füße des Menschen mit den $5 + 5$ Fingern und $5 + 5$ Zehen zur Grundlage ihrer Zählweise macht, so daß sie den schönen Satz des Protagoras, der Mensch sei das Maaß aller Dinge, sich vorahnend recht eigentlich zur Richtschnur wählt, oder ob eine andere Völkergruppe ohne ersichtlichen, vorbildlich gegliederten Gegenstand nach Doppelungen fortschreitet (1, 2, 4, 8), bei der 8 Halt macht, eine „neue" Zahl hinzu fügt und dann zu solchem enneadischem Systeme noch ein dekadisches ausbaut, die beide schließlich auch zum arischen Kalender stimmen, oder ob eine dritte ihre Zählweise auf der 6 aufbaut, wie es die Sumerer (und einige Völker Westafrikas) taten. Wie die Sprachen der

Digitized by Google

Völker sich durch ihren Bau und die Behandlung, die sie dem Gedanken, um ihn auszudrücken, zu teil werden lassen, Grund legend von einander unterscheiden und damit den Beweis erbringen, daß Siecles Behauptung: „die Gehirntätigkeit und die Sinne sind bei allen Menschen im Ganzen (von mir gesperrt!) die gleichen" (ebd.) im Einzelnen völlig falsch ist, so erweist auch die Verschiedenheit in den Zahlensystemen der Völker Verschiedenheiten in der kulturlichen Einstellung und Anschauungsweise, auf die wir zu achten haben. Wir werden in diese Verhältnisse noch besseren Einblick besitzen, wenn ein Mal der Stoff zu dem, allem Anscheine nach nicht astralen „Systeme der 5" ähnlich gesammelt und bearbeitet vorliegen wird[1]), wie das für den arischen Kalender hier und für das „System der Acht" an anderem Orte (Memnon IV) bereits zum Teile geschehen ist.

Die Betrachtung der Zahlensysteme der Völker leitet uns sogleich zur zweiten Gruppe nahe liegender Einwendungen hin, nämlich zu den die Schlüssigkeit des zahlenkundlichen Stoffes für den Kalender betreffenden. Schon sieht man, daß es eben auch nicht-kalendarische oder wenigstens zunächst nicht-kalendarische Zahlensysteme gibt, z. B das der (5+5)+(5+5)= 20. Bei den Zahlen des arischen Kalenders freilich wird ja wohl in allen jenen Fällen, in denen die kalendarische Bedeutung der Angabe oder die Beziehung der betreffenden Auffassung zum Monde mit überliefert ist, meistens kein Einwand erhoben werden, z. B. bei den *προσέληνοι ἡμέραι* oder bei den 3 Nächten, die der „Mond" im Leibe seines Lehrers verbringt. Auch in jenen Fällen, in denen ersichtlich rein Mythisches vorliegt, wie bei Twaštrija, die Kalenderfristen aber ebenfalls sicher bezeugt sind, wird ein grundsätzlicher Einwand sich schwer erheben lassen, und wohl auch nicht erst von einer „Deutung auf den Kalender" gesprochen werden können, — so wenig, wie man es als „Deutung" bezeichnen kann, wenn einer die Buchstaben einer Schrift entziffert. Anders ist es in jenen Fällen, in denen eine Bestimmung vorliegt, bei welcher eine nähere Beziehung zwischen Zahl und Gegenstand nicht ohne Weiteres einleuchtet. Nehmen wir die 9te oder 3te Woge zum Beispille. Ich könnte mir vorstellen, daß da jemand etwa folgender Maaßen dächte: „In Folge ihres Vorkommens im Kalender oder aus sonst irgend einem Grunde (z. B. aus innerem, ästhetischem Empfinden für den Bau der betreffenden Zahl, die so zur Lieblingszahl wurde), mögen die Zahlen 3 und 9 gebräuchlich geworden sein, wie übrigens auch andere Zahlen (z. B. 5, 7, 12 oder 8, 16, 32 usw.); man wandte sie also an, wo man konnte, sie bekamen gewisser Maaßen ihr eigenes Leben, und es ist nicht nötig, in allen Zahlenangaben, die so zu Stande kamen, tieferen Sinn zu suchen oder sie zu großen, kulturgeschichtlichen und

[1]) Marianne Schmiedl kam in ihrer wertvollen Untersuchung über „Zahl und Zählen in Afrika" (Mitt. d. Wr. Anthr. Ges. 1915) XLV, 197 zu dem Ergebnisse: „daß das quinare Zählen an der Hand von vorne herein nicht so selbstverständlich ist, wie man annehmen möchte".

Digitized by Google

systematischen Zusammenhängen zu vereinen, für deren Bestehen man kaum eine andere Gewähr hat. Aus solchen 'Volksgewohnheiten' darf man nicht zu viel machen (Ginzel II, 325). Oft sind die Zahlen auch nicht so bestimmt zu nehmen; ja 'acht' bedeutet z. B. im Japanischen wahrscheinlich ursprünglich nichts Anderes als 'viele' (Florenz, Nihongi 121_6). Selbst der Zahlencharakter vieler dieser Zahlenangaben steht also in Frage. Es ist aber auch zweifelhaft, ob aus Angaben solcher Art, selbst wenn sie gehäuft und bestimmt auftreten, auf kalendarische Fristen wirklich zurück geschlossen werden kann. Nicht nur kommen all diese Zahlen sehr durch einander vor — dieselbe Bestimmung findet sich mit 3, 9, aber auch mit 12, 7, ja 8, 3+5, selbst 5, 4, 13 usw. — sondern sie sind sogar dann, wenn ihre kalendarische Bedeutung scheinbar mit überliefert ist, keine einwandfreien Zeugen: wer verbürgt uns, daß diese Deutung die richtige, die ursprüngliche ist? Die Vertreter der vergleichenden Mythenforschung geben selbst zu, daß verschiedene Deutungen über ihren Stoff hinweg gezogen sind und glauben nun im Mondkalender die alte Grundlage gefunden zu haben. Allein weshalb sollte es nicht eine noch ältere Stufe geben, weshalb sollten jene Zahlen nicht in ihr entstanden sein können und weshalb sollten sie nicht um ihrer, aus solch anderen Gründen erlangten Beliebtheit willen ihre Stelle im Kalender erhalten haben? Daß man das Geschehen am Monde, wie das im Jahre, mit verschiedenen Zahlen unter Vornahme willkürlicher und übrigens nie vermeidbarer Berichtigungen (Schaltungen) verknüpfen kann, gesteht die Hypothese vom arischen Mondkalender ohnedies zu: weshalb also können die Zahlen des arischen Kalenders nicht ihre nichtkalendarische, wohl auch unmythische, Vorgeschichte haben? Ist man aber erst so weit im Zweifel an den Ergebnissen einer so unsicheren 'Methode' gediehen, dann bemerkt man auch, wie ihr Wert für die Deutung des Mythos, der Anschein, als sei jetzt die Mythenforschung bei einer Art Ende angelangt, in sich zusammen bricht. Denn dann sind die Zahlen im Mythos eben auch nicht ursprünglich, haben keine nähere Beziehung zu ihm und müssen aus anderen Voraussetzungen verstanden werden. Daß uns diese zur Zeit noch fehlen, oder vielmehr noch nicht in befriedigender Form entwickelt sind, kann uns nicht nötigen, eine Hypothese, welche innerlich unwahrscheinlich und mit so vielen grundsätzlichen Unzulänglichkeiten behaftet ist, anzuerkennen".

Drucken hat freilich der Lei Erwägungen noch keiner lassen, wie überhaupt die Kritik mit Gegengründen bisher auffallend kargte, selbst dann, wenn dieses Versagen schon als Meisterleistung an Enthaltsamkeit sich darstellte (vgl. z. B. J. Bolte in der Zschr. d. Ver. f. Volkskunde 1911, S. 106 anläßlich meiner Gesetze der Zahlenverschiebung). Immerhin aber finden sich da und dort gelegentliche Andeutungen[1]), gewisse rückständige Ansichten tauchen immer

[1]) Z. B. bei Ed. Meyer, Gesch. d. Altertums I², § 426a Anm.

Digitized by Google

wieder auf, und auch die Aussprache von Mund zu Munde führt auf Manches. Das versuchte ich also zusammen zu fassen; aber aufhalten wollen wir uns nicht damit, schließlich doch der Hauptsache nach selbst Erdachtes noch Satz um Satz zu widerlegen. Ich vermöchte ja trotz allem nichts zu finden oder zu ersinnen, zu dem die Widerlegung nicht ohnedies am gehörigen Orte auch schon hier stünde; die Kritik wird also im Einzelnen doch wieder an anderen Stellen einsetzen müssen, wofern sie den Gegenstand fördern will, und wesentlich ist ja offenbar nur die eine Frage: Wann kann man einen näheren Zusammenhang zwischen Zahl und Gegenstand als gegeben ansehen; welche Bedingungen müssen zu diesem Zwecke erfüllt sein?

Man sieht, daß es sich um eine stark theoretische Angelegenheit handelt. Wie wöllte man z. B. einen inneren Zusammenhang zwischen der gelblichen Farbe und dem Löwen, der schwarzen und dem Raben, der weißen und dem Schwane „beweisen"? Die schwarzen Schwäne sind bereits in Australien gefunden worden und sollen auch bei uns vereinzelt vorkommen, die weißen Raben flattern wenigstens in mythischen Angaben herum, und blaugrüne Löwen sind unvermeidlich, wenn broncene Patina ansetzen. Man werde sich also zunächst über den Sinn klar, den man vor Augen hat, wenn man eine innere Beziehung zwischen Zahl und Gegenstand fordert, und über die Beweislast, die vorliegt, wenn solch eine Beziehung erhärtet werden soll. Beispille verschiedener Arten solcher Beziehung werden die Sache wohl am ehesten klären. Redet man z. B. von den 9 Teilen des Nußblattes, dann besteht zwischen Zahl und Gegenstand eine ganz unverkennbare, naturgegebene Beziehung; man kann gar nicht gut zu einer anderen Zahl kommen (bloß die jungen Nußblätter sind 7teilig). Anders wieder ist es, wenn man z. B. von den 3 Nächten der weiblichen Reinigung oder den 9 Monden der Schwangerschaft spricht; denn hier kann man auch zu anderen Zahlen kommen und ist auch zu ihnen gekommen, obgleich es sich auch hier um einen naturgegebenen Vorgang handelt. Noch weiter von der tatsächlichen Grundlage entfernt es sich, wenn 9 Sinne, 9 Arten Ausscheidungen oder Säfte des menschlichen Körpers unterschieden werden u. dgl. Diese Zahlen sind höchst willkürlich, werden aber durch Tatsächliches, wenngleich gezwungen, belegt. Und nun denke man an die 3 Nächte der Flut, die 9 Welten, 27 Reiche usw.! Reiche, Welten, die Flut sind keine Gegenstände, welche solche Zahlen ihrem üblichen Verständnisse nach erforderten; die Zahlen müssen offenbar schon früher in den Köpfen gewesen und erst auf die „Fluten" (Wogen), „Welten", „Reiche" u. dgl. übertragen worden sein: „willkürlich", „äußerlich", „zufällig" — oder etwa aus „inneren" Gründen? Noch eine Art der Beziehung: 27 dorische Phratrien, zu 9×3 gegliedert; 12 Phratrien in Athen zu je 30 Phylen gegliedert — da ließen sich die Zahlen zwar von den Körperschaften ablesen, aber erst *nachdem* diese so gestaltet worden waren, mit Willen, auf Grund der ebenfalls vorher schon in den Köpfen fest sitzenden Zahl. Endlich gar: der 3beinige Esel, den

Digitized by Google

es nirgends gibt, der 8beinige Sleipnir u. dgl. — Wesen, die es gar nicht geben kann und die bloß der Zahl zu Liebe zurecht gedacht sind.

Es dürfte, denke ich, schwer sein, aus dieser Mannigfaltigkeit der Beziehungen zwischen Zahl und Gegenstand, wie sie in unserem Stoffe eben gang und gäbe sind, jene heraus zu finden, die man als „innere" bezeichnen könnte und die für die Zwecke der Kalenderforschung deshalb als die wichtigsten, beweiskräftigsten anzusehen wären. In allen oben angeführten Fällen aber, mit denen die Möglichkeiten übrigens vielleicht noch nicht einmal erschöpft sind, ist deutlich, daß die Gegenstände für jene, welche die Zahl mit ihnen verknüpften, sehr geringen Wirklichkeitswert besaßen. Steht im Garten des Schmiedes von Jüterbog ein Nußbaum, dann ist dieser 9blättrige Baum kein „wirklicher", sondern der Weltenbaum, der durch diesen Namen bezeichnet wird, weil eben der Nußbaum 9blätterig ist. Der gewöhnliche Nußbaum, etwa von Theophrastos genau beschrieben, würde, auch wenn die Stelle die 9Zahl der Blätter hervor hübe, für die Geschichte der typischen Zahlen belanglos sein. Reinigung und Schwangerschaft stimmen nicht zur Zahl, nur annähernd, weil die kalendarischen Fristen, die man nie aus diesen physiologischen Vorgängen hatte ablesen können, schon fest saßen. Wieder wird die Wirklichkeit dem schon herrschenden Gedanken unter geordnet. Dasselbe Verfahren kömmt im Kalender zur Anwendung bei der Schaltung, die ebenfalls nie genau stimmt. Die zusammen gestoppelten Neunheiten von Sinnen usw. sind eben so viele Vergewaltigungen der Tatsachen, die unter einem bestimmten Gesichtspunkte gesehen werden, weil man die Zahl will. Von der Sinflut, den 3×9 Reichen usw. ist es ohnedies klar, daß sie als mythische Gegenstände nicht „wirklich" sind; man gab ihnen diese Zahlen, weil man den Kalender schon im Kopfe hatte. Dasselbe gilt für die Gliederung von Körperschaften, die Fristen des Rechtslebens usw. Hier konnte man die Gegenstände so gestalten, wie man sie haben wollte, und dieselbe Freiheit bestand natürlich auch, wenn man Wesen „unmöglicher" Gliederung einzuführen sich entschloß. Es ist also gerade der Einschlag bewußter Willkür immer das Maaßgebende: die Zahlen haften an den Gegenständen nur, weil man irgend einen Zusammenhang dieser Gegenstände mit dem Kalender entweder heraus finden oder herstellen wollte. Man half gedanklich oder mit der Tat nach, wie es eben ging.

Ja, wie erklärt sich denn das? Mir scheint, da gibt es nur eine Möglichkeit: es müssen überall „innere" Beziehungen zwischen diesen Gegenständen und jenen Anschauungen (im ursprünglichen Wortsinne verstanden) bestanden haben, die man aus der Betrachtung des Mondes und seiner Gestalten gewann und die eben deshalb auch mit dem Kalender, welcher den Ablauf dieser Gestalten zahlenmäßig bestimmt, zusammen fallen. Auch der Kalender hat einen Gegenstand, den lichten und den dunklen Mond in ihrem gegenseitigen Wechsel, und an diesem Gegenstande haften im Sinne des Ariers die (mit Annäherung) gefundenen Zahlen (über den Vorgang dabei

Digitized by Google

habe ich mich bereits in der „Anschauung vom Monde und seinen Gestalten" ausführlich ausgesprochen). Sie stehen zu ihm nach der Meinung des Ariers in gegenständlicher Beziehung, aber ebenso auch zu allen Bildern und Vorgängen, die er auf Grund seiner bildhaften, Ähnliches durch einander ersetzenden Einbildungskraft in ihn hinein sieht und zu ihm in Beziehung setzt. Jedes mythologische Bild hat seinen Spielbereich, seine Antriebe zur Umgestaltung, Ausgestaltung und Abwandlung, die teils in ihm selbst liegen, teils durch sein Verhältnis zu kalendarisch benachbarten Bildern mit bestimmt sind. Die Wege solcher Weiterbildungen sind meist äußerst verschlungen; ihnen nachspüren heißt gleichzeitig Einblicke in das Seelenleben der Mythenbildner gewinnen, welche eine aus den überkommenen Begriffen unserer Philosophie und aus den Beobachtungen an den sehr anderen Menschen von heute gewonnene Seelenlehre „des" Menschen nie liefern kann. Den Geistern, die das Bild sahen und weiter bildeten, kam es auf diese Vorstellung nie allein an, sie konnten sie jeden Augenblick einer anderen zu Gunsten beliebig lange zurück treten lassen, dabei immer noch von ihr mit bestimmt bleiben und sie wieder ausdrücklich aufnehmen, nachdem bereits lange Strecken des weiter Bildens durchlaufen waren. Und das ist denn auch reichlich geschehen; unsere Aufgabe wurde dadurch aber außerordentlich schwierig. Häufig ist es bloß erst dem in solche Vorgänge völlig Eingelebten möglich, diesen Sprüngen zu folgen und natürlich auch wieder bloß einem gleich Geübten, die Darstellung solcher Zusammenhänge auf ihre Richtigkeit zu prüfen. Der Stoff, aus dem man sie aufbaut, kann nie erschöpfen, was alles für einen selber dabei maaßgebend war, und immer werden die Ergebnisse den Eindruck eines schwer erfaßbaren, „überbestimmten" und „unterbewiesenen" Gewirres auf den außen Stehenden machen. Wie weit er sich dann wird trotzdem einarbeiten wollen und können, das muß ihm überlassen bleiben; bloß das eine ist fest zu halten, daß bei solcher Lage der Dinge wohl ein sehr erklecklicher Mut dazu gehörete, zu behaupten, irgend eine bestimmte, mit einem Gegenstande verknüpfte typische Zahlenangabe stehe zu diesem Gegenstande in keiner „inneren", kalendarischen Beziehung, d. h. außerhalb der gesammten übrigen Überlieferung. Meine Versuche, selbst solche Zahlenangaben aufzustöbern, sind alle fehl geschlagen: es würde mich freuen, wenn mir von anderer Seite welche nachgewiesen werden könnten. Ohne Zweifel gewönnen wir dadurch einen neuen Maßstab für unsere Forschung.

Man bemerkt zugleich, daß sich die Frage nach der Innerlichkeit der Beziehung zur Frage nach ihrem Alter und ihrem Ursprunge verdichtet. Wie zwischen der gelben Farbe und dem Löwen ein naturgeschichtlicher, so besteht zwischen einer Zahl und dem Gegenstande, an dem sie haftet, ein kulturgeschichtlicher Zusammenhang. F. Bolls Satz: „Rundzahlen führen eben sehr bald ihr eigenes Leben und hängen sich an alle möglichen Dinge an, ohne daß die Zahl ursprünglich etwas mit ihnen zu tun haben müßte" (Die Lebensalter,

Digitized by Google

S. 2), stützt sich auf einen Schein, der sehr oft trügen wird und wohl nur dort besteht, wo die näheren Zusammenhänge noch nicht hinreichend bekannt sind. So liegt im Begriffe eines Weltwunders anscheinend nichts, was dazu zwingen könnte, ihrer 7 anzunehmen — so lange man nicht erwägt, daß es eine Lehre von 7 Welten (den 9 Heimen, Karšiwaren usw. entsprechend) gegeben haben „muß", deren jede dann „eben" ihr Wunder hatte, wahrscheinlich auch ihren Weisen=Heiland usw. Das „muß" wird dabei natürlich z. B. Boll anders einschätzen als ich[1]), und ebenso das Wörtlein „eben", das eine Schlußfolgerung einleitet[2]), die nicht jeder zugeben wird. Hier kommen Stoffkenntnis und Einfühlung in Frage, und so groß beides bei Boll in gewisser Hinsicht ist: in anderer fehlt ihm hierin gerade das, was mein Urteil und das Anderer, auf diese Dinge wieder Eingestellter, bestimmt. Gegenseitiges Verstehen wird hier also bloß durch sachliches Eingehen von Seiten des Gegners zu erzielen sein, und der Wert, den auch solche Zahlenangaben, deren Beziehung zum Kalender nicht gleich in die Augen springt, als mittelbare Zeugnisse oft haben, kann immerhin in Betracht kommen. Sie sollen daher natürlich gesammelt, auch bearbeitet werden: aber für feste Schlüsse auf den Kalender taugen sie so wenig, wie sie allein je zu der Erkenntnis hatten führen können, daß alle diese Zahlenangaben eben doch auf verschiedene Gestalten des Zeitrechnungswesens zurück weisen. Sie wurden daher auch bei unserer Zusammenstellung der Belege für den arischen Kalender im Allgemeinen vermieden, und nur in einigen besonderen Fällen, in denen ihre Wesensgleichheit und Gleichwertigkeit mit den unmittelbaren Zeugnissen für den Kalender nicht gut bestritten werden kann, in spärlicher Auswahl berücksichtigt.

Zu einer besonderen Gruppe aber schließen sich jene Zahlenangaben zusammen, die im Mythos an bestimmter Stelle stehen, dort „Motiv" sind, als solche mit dem Aufbaue, dem Gefüge, der Erzählung zusammen hangen und sich zugleich mit dieser genealogisch durch die verschiedenen Überlieferungsschichten hindurch verfolgen lassen. Wenn ein Fisch in 3 Teile zerlegt wird, Königin, Magd, Stute je einen essen und die ganze folgende Erzählung mit einem Königssohne, Magdsohne und Stuten=(Kuh=)sohne rechnet, dann ist es offenbar Mißverstand, wenn andere Fassungen eine Teilung in 2 oder 4 Stücke bieten; die Zahl hängt mit dem inneren Aufbaue der Erzählung zusammen und kann nicht so leicht geändert werden. Aber immerhin leicht genug; denn man kann

[1]) Und ich kann für meine Art der Einschätzung anführen, daß die mit „muß" erschlossne geschichtliche Tatsache sich in sehr vielen Fällen nachher aus den Quellen beglaubigen läßt, sobald man erst den Blick für sie gewonnen hat. Die Lehre von den 9 oder 7 Welten (vgl. die schon mehrmals angeführten Aufsätze darüber von Hüsing und mir im Mitra) ist selbst ein nachdrückliches Beispill dafür.

[2]) Sie stützt sich auf einen Obersatz etwa des Inhaltes, daß die alten Völker „systematisch" dachten und in ihren Weltbildern genaue Entsprechungen durchführten und daß wir uns in ihre Denkart hinein versetzen müssen, wenn wir trummhafte Nachrichten im richtigen Zusammenhange verstehen wollen.

Digitized by Google

z. B. die Stute (Kuh) ſtreichen oder eine Hündin hinzu fügen. Freilich wird dann eine neue Erzählung daraus, die ihre eigene Geſchichte und zur alten ihr genealogiſches Verhältnis hat. Es gibt aber Fälle, in denen es ſo einfach nicht geht und die Beziehung zum Gefüge der Überlieferung inniger iſt, z. B. wenn der zweite Bruder die Erlebniſſe des erſten, der Vater die des Sohnes wiederholt, oder wenn 3 Brüder an 3 Wege kommen, jeder in einem von den 3 Reichen herrſcher wird und noch überdies der Jüngſte von ihnen auch den Namen „Dritter" (Trita) führt, ſein jüngſter Sohn aber, der die Schickſale des Vaters wiederholt, „Sohn des Dritten" (Frētāna). Da es ſich hier um eine große Menge gleichſinnig gebauter, weit verzweigter Sagen handelt, wiſſen wir dann, daß die Zahl, da ſie nicht bloß gelegentlich in einem Zweige der Überlieferung vorkömmt, wo ſie leicht ein Eindringling ſein könnte, ſondern den ganzen Aſt oder Stamm durchſetzt, an ihrer Stelle ſo alt bezeugt iſt wie die Stammform, deren Alter wieder einzuſchätzen iſt nach dem Maaße der Abweichung von ihr, das ſich in den älteſten, wirklich bezeugten Faſſungen des betreffenden Stammes etwa bereits zu erkennen gibt. Je weiter wir in der Erkenntnis der Genealogie der Erzählungen fort ſchreiten, deſto deutlicher wird uns auch die Zugehörigkeit der in ihnen vorkommenden Zahlen zu den Stellen, an denen ſie in den alten Formen ſtehen[1]). Führt das dann zugleich zum kalendariſchen Verſtändniſſe der Mythen — um ſo beſſer; aber auch dieſen Stoff habe ich, ſo wichtig er ſonſt iſt, nicht als Beleg für den ariſchen Kalender benutzt.

---

[1]) Ein Ausläufer des Perſeus-Stoffes in Tſchina bei L. Frobenius, Zeitalter des Sonnengottes S. 147 diene als Beiſpill. Eine Schlange von 60 oder 70 Fuß Länge fordert Mädchen von 12 oder 13 Jahren. Je am 8. Tage des 8. Monats wird ihr eines geopfert, 9 Jahre lang. Ein Beamter hat 6 Töchter, deren jüngſte, Ki, die Schlange mit Reis anlockt, von ihrem Hunde anfallen läßt und ſie von hinten tödlich verſtümmelt. Die Augen der Schlange glichen Spiegeln von 2 Fuß Durchmeſſer. Ki findet die Knochenreſte der 9 Opfer und beweint ſie. Ein Prinz heiratet ſie und ſie wird Königin. — Die 60 bis 70, die 12 oder 13 und auch die 2 Fuß ſind unmythologiſch. Der 8. Tag des 8. Monats ſtammt aus der Kulturwelt des Erzählers, die die Achter-Rechnung ſchon vergeſſen hat, aber eine von deren Folge-Erſcheinungen weiter ſchleppt. Die 9 Jahre gehören der den Saken oder Iraniern entlehnten Ur-Erzählung. Die 5 + 1 Töchter ſpiegeln eine 9 + 1 „zahlengeſetzlich". Die 9 Opfer waren die Schweſtern der Ki, und die jetzige Faſſung iſt aus zweien zuſammen gefloſſen: die eine hatte die alte 9 durch die tſchineſiſche 5 erſetzt, die andere vergeſſen, daß die 9 Mädchen Schweſtern des 10ten ſind. Beide haben vergeſſen, daß die Schlange nach dem Spiegelbilde des Mädchens ſchnappt (der Spiegel ſteht als Trumm in falſchem Zuſammenhange), daß der wirkliche Sieger mit dem Schwerte ein fremder Held iſt (der aber als Gatte ohne Zuſammenhang nachgetragen wird) und daß die Schlange ſonſt 9 (7, 5 — in Japan 8) Köpfe hat, die Zahl wechſelt je nach dem Kulturkreiſe. Die Zahl der Mädchen beträgt im bulgariſchen Volksliede (Miladinow Nr. 31) 360 und weiſt ſich dadurch als Kalenderzahl aus. Das Benetzen mit Thränen ſteht ſtatt der Wiederbelebung.

Digitized by Google

C. Der Doppelmond.

Die Berechnung der vollständigen Mondumdrehung mit 30 Nächten ist sehr ungenau. Schon nach je 2 Monden erschien die Neusichel immer um eine Nacht früher, als es die Rechnung zuließ. Das führt auf einen Doppelmond, dessen einen Teil man nur um eine Nacht kürzer anzunehmen brauchte als den anderen, und alles stimmte. Also ist es unsere Pflicht, uns nach dem Gebrauche von Doppelmonden oder Doppelmonaten bei den verschiedenen Völkern und nach ihrer Bezeugung bei den Ariern umzusehen.

Zunächst aber müssen wir, um für Klarheit und Deutlichkeit zu sorgen, den Begriff „Monat" etwas genauer ins Auge fassen. Er hat, wie schon erwähnt (s. S. 18), seine eigenartige Färbung durch seinen Gebrauch im Sonnenkalender erhalten; den Namen, den er führt, rechtfertigt er nur dadurch, daß er so ziemlich annähernd mit der Dauer eines Mondes überein stimmt. Diese Annäherung ist z. B. bei unserem Januar mit seinen 31 Tagen oder bei unserem Februar mit seinen 28 Tagen schon recht schlecht, sie gleicht sich jedoch im Durchschnitte nach dem Grundsatze der Doppelmonde so ziemlich aus. Aber einen Zeitraum von 32 oder gar 36, von 16 oder gar 18 Tagen als „Monat" bezeichnen, heißt offenbar diesen Ausdruck im übertragenen Sinne gebrauchen. Die Fristen, die wir angaben, entstammen den italischen Provinzkalendern von Alba, Tusculum und Arikia, die uns leider nicht so vollständig überliefert sind, daß wir von ihrem Baue im Übrigen einen hinreichenden Eindruck bekommen können. Ähnliche „Monate" weist auch ein 8 „monatiges" Jahr bei Ps. Hippokrates (s. Schultz, Memnon IV, 150 u. Bork ebd. S. 99) auf, nur sind sie noch unregelmäßiger: 15, 32, 42, 44, 48, 93 Tage kommen da vor, und sie sind abgegrenzt durch Gestirnaufgänge, erinnern also an die verwandten Angaben in den Bauernregeln (s. S. 172). „Monate dieser Art haben aber nur dann einen praktischen Wert, wenn man sie auf das Sonnenjahr bezieht, da nur in einem solchen die heliakischen Auf- und Untergänge der Gestirne annähernd regelmäßig wieder kehren" (S. Bork, Memnon IV, 99). Es sind also Monate ohne Mond, Fristen ganz anderer Art, die man, da sie von den Sternen her genommen sind, „Sternate" nennen könnte. Sie erinnern stark an die Jahreszeiten, ohne ihnen doch dem ganzen Grundgedanken und auch der

Digitized by Google

Verwendung nach zu entsprechen. Andere Einteilungen des Jahres in 10 Sternate (oder „Gezeiten") hat F. Bork, Memnon IV, 103 bis zu den Kamtschadalen und Tlinkit-Indianern verfolgt.

Bei den italischen Kalendern freilich kann es sich doch noch immer um „Monate" handeln, d. h. um Zeitstrecken, die man im Hinblicke auf einstige Mondrechnung abgegrenzt hat; 16 und 32 sind Vielfache von 8, und zu 8 Tagen hat man sich auch das nundinum zu recht gedeutet; 18 und 36 sind Vielfache von 9, und auffällig ist nur, daß man 4 solcher Wochen zusammen faßt, wie es scheint, doch bloß, weil auch die 32 noch zur Not einen „Monat" gibt F. Bork hat in seinem Grund legenden Aufsatze über Das Venusjahr (Memnon IV) dargetan, daß wir hier den Einfluß des „elamischen" Kalenders zu erkennen haben[1]). Dieser scheint „Monate" und „kleine (tum) Monate" zu 33, bzw. 32, Tagen zu kennen[2]), die in je 4 (8tägige) Wochen eingeteilt sind; der Venus-„Monat" hat also, wenn er nicht ein kleiner ist, einen überschüssigen Tag. 9 solche Monate (33 + 32 + 33 + 32 + 33 + 32 + 33 + 32 ‖ + 32) gaben ein halbes Venusjahr von 292 Tagen, das seinerseits der Dauer von 9 Monaten, der Schwangerschaftsfrist (270 Tagen), ziemlich nahe kömmt und, da Ištar-Venus Göttin der Liebe und Geburt ist, ohne Zweifel die „elamische" Schwangerschaftsfrist darstellt. Bork erschließt a. a. O. mit Rechte, daß solcher Venusrechnung ältere arische Mondrechnung voraus gegangen sein muß, an welche die neuen Zeitabschnitte doch immerhin angelehnt wurden (elam. Woche 8 Tage, ar. 9 Nächte; elam. „Monat" 32 Tage zu 4 Wochen, ar. Mond 30 Nächte zu 4 = 3 + 1 Wochen, elam. Schwangerschaftsfrist 9 „Monate", ar. 9 Monde).

Für die *Αστρονομοι* = Babilonier hat E. Weidner (Babyloniaca VI, 166) aus der *περσικη συνταξις αστρονομιας* des Sampsouchares (Catalogus codicum astrol. gr. I, 88) die fortlaufende Zählung nach 30- und 29tägigen Monaten (abrê u ṣâti 'überschießende und ausgehende') belegt. Daß der 'volle und hohle' Mond der Hellenen hievon abgeleitet sei, ist schon wegen des anderen Anschauungsgehaltes dieser Ausdrücke (s. u.) unwahrscheinlich und das doch wohl recht späte Zeugnis eines Sampsouchares auch kaum geeignet, jene Schlüsse auf einen altbabilonischen Doppelmonat zu unterstützen, die Hugo Winckler, Altorientalische Forschungen II, 357, zur Erklärung der 60 im babilonischen Zahlensysteme (vgl. das kaspu) aus den 6 arabischen Doppelmonaten (Ginzel, I, 234ff.) und einer Hypothese über das etruskische Jahr gezogen hat. Die stillschweigende Voraussetzung, es habe sich im alten arabischen Jahre um wirkliche Monate gehandelt, trifft nicht zu, es waren

[1]) Die völlige Unmöglichkeit der Auffassung Scheils erwies Bork (gegen Hrozný) in Memnon V, 99ff.

[2]) S. Röck, Kalender, Sternglaube usw. S. 57ff. nennt sie kleine und große Maltermonate, weist sie in weiter Verbreitung nach und stützt damit (ebenfalls gegen Hrozný) die Herleitung der Venusrechnung aus dem elamischen Kulturgebiete.

Digitized by Google

vielmehr wohl bloß „Sternate" (ſ. o.), die man auf ein wandelndes Mondjahr bezog, ſo daß ſie ihren feſten Sinn verloren. Die zweite Grundlage, das „etruskiſche" Jahr, iſt ebenſo zweifelhaft. Nach Varro bei Cens. de die nat. 17 nahmen die „Etrusker" 10 saecula an (nach Serv. zu Verg. Ecl. IV, 5f. ordnet die kumaniſche Sibylle den 10 Weltaltern 10 Metalle zu), was vielleicht auf ein Jahr von 10 Monaten raten läßt. Verläßliches über das etruskiſche Jahr wiſſen wir überhaupt nicht, und H. Winckler meinte eigentlich das römiſche, das ebenfalls urſprünglich 10 Monate beſeſſen haben muß, da der Dekember der letzte iſt. Auf meine Anſicht, daß es 9 Monde und 1 Einheit von dreien war, komme ich noch S. 205 zu ſprechen; ſofern Doppelmonate, d. h. Abwechslungen zwiſchen längeren und kürzeren Monaten, vorliegen, iſt helleniſcher Einfluß durchaus wahrſcheinlich. Der Kalender des „Solon" kannte ebenſo das Rückwärtszählen, wie es im römiſchen geübt wird, und auch die Abwechslung von Monden zu 29 und 30 Tagen. So fallen beide Grundlagen für Hugo Winclers Schluß hinweg, der auch nicht durch das Vorkommen wirklicher Doppelmonde im arabiſch-türkiſchen Kalender geſtützt werden kann; denn dieſe ſind, wie faſt alles in der arabiſch-türkiſchen Kultur, perſiſches Urſprunges (ſ. u.). Es blieben noch die ſüriſchen Doppelmonate, die F. Bork, Memnon IV, 98 mit Wahrſcheinlichkeit aus der Auffüllung eines alten 10 Monate-Jahres erklärt hat. Die 6 arabiſchen Doppelmonate kommen nicht in Betracht, da keine einzige Angabe uns über ihre Dauer oder darüber belehrt, ob ſie wegen der Abweichung in einem Tage mit einander gekuppelt wurden. Ebenſo würde auch die ſumeriſche 60, ſelbſt wenn ſie eine kalendariſche Friſt wäre (was an ſich fraglich iſt), höchſtens bezeugen, daß man eben noch nicht „Monde" und „kleine Monde" abwechſeln ließ [1]).

Anders ſteht es um die Bezeugung des Doppelmondes bei ariſchen

[1]) Eine wertvolle Spur des Doppelmondes hat K. v. Spieß, Monatsbaum, Jahresbaum, Weltenbaum (Wr. Zſchr. f. Volkskunde 1923, S. 41) für Tſchina nachgewieſen. Bei Chavannes, La sculpture sur pierre en chine pl. XVIII ſind zwei Bäume dargeſtellt, der eine hat 6 Sproſſen, der andre 15 Zweige. Mit dem 15zweigigen Baume Ming-Čia, ſind die 15 Tage des Mondes gemeint; jeden Tag der zunehmenden Hälfte wächſt eine Schote und jeden Tag der abnehmenden Hälfte fällt eine Schote ab. Um den 6ſproſſigen Baum zu erklären, vergleicht nun v. Spieß, daß Kin-če-sono unter den wunderbaren Dingen guter Vorbedeutung, die zur Han-Zeit als Bilder die Fliefen von Grabkammerdecken zierten, neben der Ming-Čia-Staude ein Bäumchen mit nur 3 Sproſſen abbildete (Taf. 48, Fig. 85), während es auf dem Steinpfeiler (Taf. 61, Nr. 116) in gleicher Ausführung 6 Sproſſen hat. Da Se-ma-ts'ien (Šiki 28, 37 a überſetzt von E. Chavannes, III, 508) die 9zweigige Pflanze kennt, ſieht nun v. Spieß im 3ſproſſigen Baume ein Bild der Wochen des Mondes und im 6ſchotigen den Doppelmond. Schon die Bambus-Annalen erwähnen neben dem vollen Monate einen kleinen, in welchem eine Schote vertrocknet und nicht abfällt. Jedoch hat v. Spieß mit Recht betont, daß hier nichts urtümlich Tſchineſiſches vorliegen kann und vielmehr indiſcher oder anderer ariſcher Einſchlag anzunehmen iſt. Vgl. S. 138f. und 152.

Digitized by Google

Völkern. Wenn man erwägt, daß er — 59 Nächte — eine für runde, volkstümliche Zahlenangaben wenig geeignete Frist ist, wird man sich nicht wundern, daß die mündliche Überlieferung die einleuchtenden Zahlen des einfachen Mondes bevorzugt; und wenn man hinzu nimmt, daß er für Zwecke fortgeschrittener Zeitrechnung immerhin recht unbequem ist, wird man vielleicht doch ein wenig staunen, daß er sich in so reichen Spuren im Zeitrechnungswesen der wichtigsten arischen Einzelvölker erhalten hat. Für Indien belegt die Zählung nach Doppelmonden (zugleich mit der Benützung eines 13ten Schaltmonates) ṚW I, 164, 15f.:

Paarweis erzeugt, allein erzeugt der Siebte —
sechs Zwillingspaare, weise, Gott entsprossene,
verleihen das Gewünschte sie je nach der Art,
unstetes Standorts, an Gestalten wandelbar,

und AthW X, 8, 5:

Das versteh, weiser Sawitar: sechs Zwillingspaar, ein einzelner;
mit dem wünschen die zwölf Freundschaft, der neben ihnen einzeln steht[1]).

Für Iran ist das dritte Rätsel des Zālzār bei Firdousi anzuführen:

Rätsel: Dreißig Reiter sah
vorüber ziehn ich bei dem hehren Schah;
blickst du genau hin, so wird einer fehlen,
und dreißig siehst du doch beim Wiederzählen.

Lösung: Die dreißig Reiter hab ich wohl erwogen,
die, wie du sagst, beim Schah vorüber zogen;
wer sie betrachtet, sieht, daß einer fehlt,
und dreißig sind's doch, wenn man wieder zählt.
Wohlan, so rechnet man der Monde Lauf;
sie ziehen vor dem Weltgebieter auf;
in einer Nacht sieht man, das laß dir künden,
den Mond, sobald er abnimmt, stets verschwinden.

Auch die anderen Rätsel des Zālzār sind insgesammt gute, alte Stücke, und Firdousi schöpft hier offenbar aus älteren, mittelpersischen Quellen, gewiß aber nicht aus arabischen Anschauungen. Für die Hellenen haben wir den chronologischen Kunstausdruck *διμηνος, το διμηνον, ἡ διμηνος*, ferner den (in dieser Einzelheit, wie im Rückwärtszählen der Tage, auch nach Rom hinüber wirkenden) Kalender des „Solon", die astronomische Begründung der 29tägigen und 30tägigen Monate durch Hipparchos (Roscher, Hebdomadenlehren S. 199f.) und die Angabe des Galenos (ebd.) zu vergleichen, daß es in Hellas allgemein üblich war, zwischen *κυλλος* (s. u.) und *πληρης* beim Monde zu unterscheiden. Einen Anhalt dafür, daß man bei Kelten und Slawen die letzte Nacht des Mondes als unvollständig empfand, sahen wir schon oben S. 73f. darin, daß man sie als Kind in den Leib der Mutter

[1]) Solch einen 13ten könnte man auch mit dem 13 monatigen Jahre Jl. E 387 zusammen bringen. Vgl. die Zusammenstellung über die 12 als Frist in Hellas bei Roscher Ennead. u. hebd. Fristen S. 14, 45.

Digitized by Google

versteckte und so den Zählenden, den man bloß auf Vater und Mutter (hinter 3×9 voran Gegangenen) hinwies, über sie hinweg zu täuschen suchte. Der keltische Kalender von Coligny unterscheidet Monate von 29 und solche von 30 Tagen; keltische Doppelmonde im Zusammenhange mit einem 13ten Schaltmonate (wie in Indien) machte J. Loth a. a. O. S. 124f. mit guten Gründen wahrscheinlich. Die unvollständigen und vollständigen Monate gelten in deutscher Auffassung (wie in Indien, wo sie als Zwillingspaare bezeichnet werden) als Brüder, oder auch als Weib und Mann (J. Grimm, Geschichte der deutschen Sprache, S. 111; vgl. K. Weinhold, Deutsche Monatnamen, Halle 1869, S. 13, 23).

Diese Zeugnisse für den Doppelmond der Arier reichen wohl allein schon aus, ihn als gemeinarisch zu betrachten, zumal er nirgends bei nichtarischen Völkern in einer Weise vorkömmt, die ihn dort auch nur im Entferntesten als ursprünglich erscheinen ließe. Auch die elamischen Doppelmonate sind dann arische Ausstrahlung, und wir gewönnen, da der elamische Kalender weit in die Zeit vor 2280 v. Chr. (Bork, Memnon IV, 95) — die genaue Kenntnis des Wenusjahres sogar in die ältesten Zeiten sumerischer Astronomie (vgl. E. Weidner, Die astronomische Grundlage des Venusjahres, Memnon V, 34) — zurück reicht, damit den ungefähren Anhalt, daß sich die Ausgestaltung der elamischen Doppelmonate unter dem Einflusse des arischen Doppelmondes spätestens etwa um die Mitte des 3ten Jahrtausends vor unserer Zeitrechnung vollzog. Der arische Doppelmond reicht dann ersichtlich eben noch in eine beträchtlich frühere Zeit empor. Das bestättigen auch seine eigenartigen Beziehungen zum Mythos. Eine derselben wurde schon oben anläßlich des keltischen Monats-Rätsels angedeutet; denn Vater und Mutter (sammt Kind in ihrem Leibe), die dort die Zuschlagnächte verkörpern, sind Gestalten des Mythos (s. S. 73 f.). Eine andere ergibt sich aus der Vorstellung, daß die beiden gekuppelten Monde selbst Mann und Weib, oder daß sie Brüder sind (s. o.). Eine dritte liegt in dem hellenischen Namen für den Monat von 29 im Gegensatze zu dem von 30 Tagen.

Man spricht gewöhnlich von dem „hohlen" (κοιλος) Monde im Gegensatze zu dem „vollen" (πληρης). Daneben ist der Ausdruck κυλλος statt κοιλος überliefert. Das sind, wenn man genauer zusieht, eigenartige Bezeichnungen; denn „Fülle" tritt beim Monde doch, sollte man meinen, wahrlich nicht am Ende seiner Laufbahn ein, „hohl" heißt auch noch nicht so viel wie „leer", was wir eher verstünden, und wenn auch κυλλη χειρ die zum Betteln hingestreckte Hand bezeichnet, so ist doch der κυλλοποδιων (χωλος, ρικνος ποδας) Ἡφαιστος noch kein „hohl"füßiger, sondern der Lahme, wie auch sonst, vor allem im Sprachgebrauche der Ärzte, κυλλος lahm, hinkend heißt. Hier gehen also mehrere Vorstellungen durch einander, die es entwirren heißt. Eine merkwürdige Brücke vom Hinkenden zum Hohlen schlägt Talos, dessen Lebenssaft aus seinem ehernen Leibe ausfließt, wenn man ihm

Digitized by Google

den Nagel aus dem Fuße zieht, mit dem er verspundet ist. Er umkreist Kreta und gilt auch als Werk des Hephaistos, wie sonst die sich von selbst bewegenden Dreifüße. Wie Talos ist auch Achilleus bloß von der Ferse aus zu töten, Unverwundbarkeit (eherner, nur an einer Stelle nicht schließender Panzer) und Hinken gehören, wie sich heraus stellt, zusammen. Des Achilleus Gegner Memnon, d. h. der Esel, ist aber der Burgbauer[1]), wie sonst Hephaistos, der wieder den Esel reitet. Dieses sein Reittier galt, wie der Reiter selbst, als lahm oder klumpfüßig (*κιλλος* O. Gruppe 1306), wie auch Sleipnir seinem Namen nach wohl der Hinkende ist und beim Burgbaue zu Stande kömmt. Der 3beinige Esel in Iran (Hüsing, Iran Überl. S. 53 f. u. 178 f. und Schultz, Real-Enz. I, A 'Rätsel', Sp. 84), das dreibeinige oder hinkende Reittier des Helden in zahlreichen Märchen und die tief in den Mythos hinein zu verfolgende Gestalt des Hinkenden (Oidipous, Daidalos, Wieland usw.) sind ein und dieselbe und erhalten durch den *κυλλοποδιων* ihre feste Beziehung zu *κυλλος* als Ausdruck für den „hohlen" Mond. Daß man diesen als auf Beinen einher schreitendes Wesen dachte, belegt ebenso der ganze Umkreis der Zeugnisse zum Sphinxrätsel wie das deutsche Rätsel von Knikerdeknaker (S. 88), und wo die Zahl der Beine nicht stimmt, da hinkt er eben. Ich glaube also, daß das „Hinken" nur jeden zweiten Mond eintritt, wie auch die Hinkenden meist wieder heil und dann besonders fußtüchtig werden; getrübt ist aber die Vorstellung dadurch, daß man das Dreibein z. B. als Esel, den Hinkenden z. B. als Menschen dachte. Der Esel hatte dann um ein Bein zu wenig, wenn er gerade eigentlich nicht hinkte, d. h. wenn der Mond 3 Zuschlagnächte hatte, der Mensch wieder hinkte eigentlich gerade dann nicht, wenn der Mond es tat, d. h. nur zwei Zuschlagnächte hatte. Die Verlegenheiten, die sich hieraus ergaben, durchziehen den ganzen Stoff und bedürften ein Mal sorgfältiger, erfahrener Behandlung bis in die Einzelheiten.

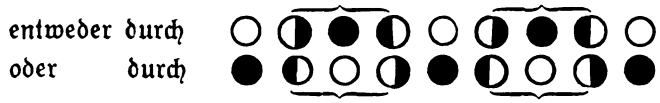
Eine andre Beziehung zum Doppelmonde sehe ich in dem Ausdrucke *πληρης*. Die 3 Dunkelnächte sind keimhaft, sie sind auch die *ανθρωπειοι*, in denen der Mensch oder die Menschen entstanden; in ihnen werden die 3 nächsten Wochen geboren. Der Ausdruck *πληρης*, „voll", kann sich nur auf den schwangeren Mutterleib beziehen. Ein Mond aber, der nur 2 Dunkelnächte hat, leidet an der behinderten Geburt (s. S. 62 ff., 224).

Auch der alte Wettstreit zwischen der 3 und der 9 scheint mir ein Zeugnis für den Doppelmond. Es gibt 3 Moiren und 9 Mousen, jene führt Apollon

[1]) So in dem georgischen Märchen „Der Schmerz des Königs Jumjum" (aus Kachetien, Sbornik materialov Kavkaza XXXV 2, 112—130). Bei R. Bleichsteiner, Kaukas. Forschungen S. 81 muß er durch 9 Nächte Sand führen. Vgl. ebd. georgisch zu mingrelisch Nr. X und S. CXLIII ff. Über die Memnon-Sage vgl. v. Lichtenbergs Geleitwort zur Zeitschrift Memnon I 5 f., G. Hüsing, Taršiš und die Jona-Legende ebd. S. 79; Einh. Quellen z. Gesch. Elams S. 10 f., Der elamische Gott Memnon, Hommelfestschr. I 35—68 und über den Burgbau besonders S. 60 f.; W. Schultz, Rätsel II 81—86, 88; Memnon IV 117 ff. und Einleitung in das Popol Wuh S. 51 f.

Digitized by Google

Moiragetes, dieſe Apollon Mouſagetes beim Reigen an. Ebenſo gibt es unter dem Weltenbaume 3 Nornen und 9 iwidjur ('Hägſen', Wǫluspā 5) und ähnliche Fälle ließen ſich häufen. Wie ſind ſie zu erklären? Mir ſcheint, es läßt ſich zeigen, daß die Reihe der 9 durch Doppelungen aus einer Reihe der 3+1 aufgefüllt zu ſein pflegt (ſ. u.). Trifft dieſe Beobachtung zu, dann heißt das, daß die 9 = 1+3+1+3+1 ſind, was in den Geſtalten des Mondes ſich



darſtellen läßt. Will man alſo den Reigen der 3+1 Schickſalsmächte oder Wochengeſtalten von einer günſtigen (oder ungünſtigen) angefangen über den erſten Mond hinaus fort führen, dann kann man erſt mit der 9ten nach einem Doppelmonde wieder günſtig (oder ungünſtig) ſchließen. Dieſe neun iſt dann aber eine grundſätzlich andere als die Wochen-Neun, ſie iſt eine gegliederte 9, jene eine ungegliederte. Es iſt klar, daß dieſer Unterſchied ſich leicht verwiſchte und bloß zu Tage treten kann, wenn die Geſtalten mit Namen zu benennen ſind, wo ſich heraus ſtellt, daß man deren nur zwei bis vier zur Verfügung hat, ſo daß man in der Verlegenheit die Reihe mit Namen anderes Baues aufzufüllen beginnt[1]), eine Erſcheinung, die ſich auch ganz ähnlich zeigt, wo man alte Dreiheiten auf Zwölfheiten zu erweitern ſuchte. Davon finden ſich in den Geſetzen der Zahlenverſchiebung (S. 119) Belege.

[1]) In der Reihe der 9 Mütter (ſ. S. 84f.): 1. Gjalp, 2. Greip, 3. Eistla, 4. Eyrgjafa, 5. Ūlfrūn, 6. Angeyja, 7. Imdr, 8. Atla, 9. Jārnsaksa ſind 3—8 (vokaliſch ſtabend) Einſchub und Gjalp, Greip, Jarnsaksa eine Dreiheit. Denn erſtens ſind Gjalp-Greip (in Skaldskaparmal 2 Geirrǫds Töchter) 'am Rande der Erde' mit Fenja-Menja zu vergleichen, die 9 Winter 'im Innern der Erde' aufwachſen (Skaldsk. 8), was an die 9 iwidjur 'unter der Erde' erinnert (die ebenſo zum Baume gehören wie die 9 Mütter den 'ſpeerberühmten Sprōß' am 'Rande der Erde' betreuen), und dieſe ſind zu den jarnwidjur (Gylfaginning 12) und zu Jarnsaksa (vgl. Skaldsk. 12) zu ſtellen. Zweitens heißt bei A. Rittershaus, Neuisl. Märchen S. 167, eine von drei Rieſinnen Jarngreip (vgl. die Geburtsgöttinnen ebd. S. 158 u. 168); das vermittelt zwiſchen Greip und Jarnsaksa (vgl. S. 196). Weiter noch führen die 9 Dienerinnen der Menglǫd (Fjǫlswinnsmal 38): 1. Hrīf, 2. Hlīfrfasa, 3. Fjōdwarta, 4. Bjǫrt, 5. Bleik, 6. Blīd, 7. Frīd, 8. Eir, 9. Aurboda. Hier bilden 4—7 eine durch Stab (B in 4—6) und Reim (6, 7) in 3+1 gegliederte Gruppe. Aus Eistla, Eir-Eir (Aur)gjafa-Angeyja-Aur(Angr)boda, Imdr, Atla ſind wohl bloß wieder 3 oder 4 Namen zu gewinnen. In Gylfaginning 53 bieten Lif-Lifþrasir die beſſeren Formen zu 1 und 2; an dieſes Paar ('Leben' — 'Lebenshauch') ſchließt Fjōdwarta ſinnvoll an, leitet im zweiten Teile des Namens aber auch zu Herwǫr über, und da aus der Wǫlundarkwida (Einleitung) Ūlfrūn als Gattin Wǫlunds zu erſchließen iſt, ragt auch noch die Dreiheit Wolf—Schwan—(Fiſch) herein. — Ein ähnlicher Fall wurde S. 72 beſprochen: die 7 (oder 9) Maine, aus einer Reihe von dreien aufgeſchwellt.

Digitized by Google

D. Der Übergang zur Sonne.

I. Das „Jahr" der Arier.

Als alten, gemeinsamen Besitz der Arier in Sachen der Zeitrechnung haben wir soeben den Mond und den Doppelmond gefunden; aber nach unserem Empfinden ist das doch recht wenig: söllten sie nicht auch noch ein Jahr gehabt haben?

Bevor wir solche Frage beantworten, müssen wir uns aber klar machen, was alles man unter „Jahr" verstehen kann. Man denkt ja dabei gewöhnlich an „unser Jahr", d. h. das Sonnenjahr (von 365 Tagen und seine älteren Nebenformen); aber daneben spricht man auch von einem Venus-Jahre (584 Tage) und von anderen Planeten-Jahren und meint dabei, daß der vollendete Umlauf des Kalender-Gestirnes die Dauer des Jahres bestimme. Eine Erweiterung des Begriffes ergibt sich, wenn man an Stelle des Kalender-Gestirnes irgend einen anderen Gegenstand setzt, an dem Veränderungen regelmäßig eintreten und wieder verschwinden. Man denke z. B. in unseren Gegenden an das Laub an den Bäumen, sein hervor Sprießen und Abfallen, oder an die Zugvögel. Wir nehmen den Begriff Jahr noch weiter, wenn wir auf die regelmäßige Wiederkehr verzichten und bloß noch befristete Vorgänge im Allgemeinen ins Auge fassen, also z. B. die Trächtigkeitszeiten des Weibes, der Kuh, der Stute usw., das durchschnittliche Alter bei Eintritt der Mannbarkeit, durchschnittliches Alter gewisser Tiere u. dgl.

Nehmen wir das Wort Jahr im strengen und eigentlichen Sinne als „Zeit des vollständigen Umlaufes des Kalender-Gestirnes", dann hatten die Arier ein Jahr, und zwar das wirkliche Mond-Jahr. Denn ihr Kalender-Gestirn war der Mond, sein Umlauf währte nach arischer Rechnung 30 Nächte, und wir sind gewohnt, dieses Mond-Jahr einfach Mond zu nennen [1]). Ein Jahr mit einem anderen Kalender-Gestirne kann man als Stammbesitz bei ihnen nicht nachweisen. Weder rechneten sie je nach der Sonne, noch etwa

[1]) Aus dem Besitze dieses Wortes erklärt sich auch, daß man die Bezeichnung „Mond-Jahr", die ja frei war, jetzt üblicher Weise auf das ungenaue Sonnen-Jahr von $354 = 29^1/_2 \times 12$ Tagen anwendet. Der Mond ist in diesem Jahre durchaus nicht das Kalender-Gestirn und man würde es wohl besser das Sonnen-Mondjahr nennen.

Digitized by Google

nach der Wenus, die außerdem noch zuerst in Betracht käme. Es ist auch in der Tat bisher noch nie auch nur die Behauptung aufgestellt worden, daß sie eine solche Zählweise, etwa ein Sonnenjahr oder ein (auf der Sonne als Kalendergestirn beruhendes) „Mondjahr" von 354 Tagen, besessen hätten. Vielmehr hat man immer erkannt, daß eine genaue Zeitrechnung im astronomischen Sinne, wie sie mit einem solchen Jahre stets verbunden gewesen wäre, für die arische Urzeit nicht voraus gesetzt werden kann.

Mithin bleibt die Frage, ob die Arier ein Jahr im weiteren Sinne des Wortes, also in einer der anderen oben ausgeführten Bedeutungen, außer ihrem Mond-Jahre, dem Monde, besessen haben. Man schreibt ihnen jetzt gewöhnlich ein Natur- oder Witterungs-Jahr zu, wobei man etwa an den Wechsel von kalt und warm, dunkel und licht, Hunger und Sättigung [1]), Schneefläche und Wiesengrün, die Wiederkehr der Zugvögel, das Laichen der Fische, das Hornen des Wildes, an die regelmäßigen Verrichtungen des Ackerbaues u. dgl. denken kann. Söllte man dabei meinen, daß die Arier gewisse Begriffe von einem mannigfaltigen, in größeren nicht näher bestimmten Abständen erfolgenden Wechsel in ihrer Umwelt und damit in ihren eigenen Lebensbedingungen besessen und ihre Ansichten darüber auch sprachlich fest hielten, so würde ich solcher Meinung mich gerne anschließen, aber sehr abraten, diese Kenntnisse als „Jahr" zu bezeichnen. Von einem solchen zu sprechen, hat doch wohl nur dann Sinn, wenn es sich nachweisbar um ein Verfahren der Zeitmessung handelt, das ein unverbrüchlich regelmäßiges Geschehen mit erreichbarer Genauigkeit zur Zählung längerer Zeitstrecken nutzbar macht. Dieser Bedingung genügt zwar die arische Mond-Rechnung vollauf — sie ist in der Tat ein Mittel zur Zeitbestimmung und, wenn auch noch nicht für die Geschichtsschreibung, so doch für die Befristung von Festen, rechtlichen Vereinbarungen und Verabredungen aller Art durchaus verwendbar, und, wie wir sahen, auch tatsächlich bis in verhältnismäßig späte Zeiten bei den Einzelvölkern gebraucht — aber die Bestimmung: „Wenn die Schwalben wiedrum kommen", ist nicht chronologisch [2]), und wenn wir ein Jahr im eigentlichen Sinne des Wortes nicht schon hätten, fiele es uns wohl recht schwer, es zu merken, ob sie nicht einen Monat zu früh oder zu spät kommen oder gar ein Mal aus irgend welchen Gründen ein Jahr überspringen. Die

[1]) Absichtlich wähle ich Ausdrücke, welche an alte Überlieferung anschließen. Heraklei-tos fr. 67: Tag, Nacht; Winter, Sommer; Krieg, Frieden; Sättigung, Hunger. Diogenes von Apollonia: Winter, Sommer; Nacht, Tag; Regen, Wind, Sonnenschein. Altes Testament, Gen. VIII, 22: Saat, Ernte; Sommer, Winter; Kälte, Wärme; Tag, Nacht. Vgl. Schultz, Arch. f. Gesch. d. Philos. XXII, 208ff. Hunger und Sättigung auf das Weltenjahr übertragen bei Ploutarchos, de E delph. 9 p. 389 C.

[2]) Vgl. die in Sagen häufigen Fristen: wenn ein bestimmtes Zeichen eintrifft (z. B. der Fluß weiß wird, die Raben weiß sind usw.). Es gehören auch die Fragen des Dahaka-Amiran (Ahreimanjus) herzu, und es läßt sich zeigen, daß diese Fristen den Lichtwechsel des Mondes meinen.

Digitized by Google

alten helleniſchen und germaniſchen Monatsnamen (z. B. *Ελαφηβολιος* — Hornung u. dgl. — vgl. auch iraniſch Margazāna) und ihre Verwandten bei zahlreichen nicht ariſchen Völkern tragen nichts an ſich, was darauf hinwieſe, daß ſie einem Bedürfniſſe nach Zeitrechnung entſtammt ſeien. Sie ſuchen vielmehr bloß im Rahmen einer ſchon vorhandenen Zeitrechnung, und zwar eines Sonnen- oder Wenus-Jahres, Bezeichnungen für Zeitabſchnitte aus auffälligen, regelmäßig wieder kehrenden Vorgängen in ihrer Umwelt zu gewinnen. Man wird ſich, je aufmerkſamer man dieſe Reihen prüft, wohl um ſo weniger des Eindruckes erwehren können, daß hier eine für das Theoretiſche an ſolchen Dingen recht verſtändnisloſe Bevölkerung ſich ſchon vorhandene kalendariſche Einrichtungen durch Ausdrücke nahe bringt, welche ihrem Vorſtellungsleben angemeſſen ſind. Dieſe „Natur"-Kalender ſind beherrſcht von dem Begriffe des Angangs oder Anzeichens, wie er auch in den Bauernregeln waltet, was wir beſonders deutlich bei Heſiodos beobachten können. Auch rohe Angaben über die Stellung einzelner Geſtirne ſpielen herein, und es ergibt ſich bei näherem Zuſehen der Eindruck einer eigenartigen Miſchung von Meteorologie, Aſtronomie und der Beobachtung von Angängen, Beziehungen und Einflüſſen, unter denen auch die Anſichten über den Zuſammenhang des Mondes mit dem Wachstume eine Rolle ſpielen. Unterſuchungen über Alter, Verbreitung und Herkunft dieſer Regeln und Kalender ſind bisher noch nicht angeſtellt worden, und es iſt wohl überaus fraglich, ob ſie überhaupt auf Arier als urſprüngliche Träger des weſentlichſten Teiles dieſer Überlieferungen führen würden. Vielmehr ſcheinen mir die Omina der Sumerer und Akkader dieſem Stoffe aufs Nächſte verwandt. Die Übereinſtimmung erſtreckt ſich nicht bloß auf die Auswahl der nämlichen Gruppen von Gegenſtänden ſondern auch auf die Art der Betrachtung, der ſie unterworfen werden: es herrſcht nicht das Beſtreben vor, durch Beobachtung Urſache und Wirkung zu unterſcheiden, ſondern man beſchränkt ſich auf das Feſtſtellen eines vermeintlichen oder wirklichen Nacheinanders oder Nebeneinanders. Mit ariſcher Denkweiſe und Sprechweiſe iſt ſolches Verfahren nach allem, was wir bisher von ihr erkannt haben, unvereinbar, und es tritt noch hinzu, daß uns anthropologiſche Unterſuchung doch gerade die Bauern als nichtariſche Unterſchichte durch ganz Mitteleuropa bis tief nach Aſien hinein nachzuweiſen ſcheint. Das verhältnismäßige Alter einiger Ausdrücke des Pflügens, Säens und Erntens in den ariſchen Sprachen und ihre Verbindung mit entſprechenden Bezeichnungen der Jahreszeiten darf nicht von der Frage des Alters des ariſchen Ackerbaues überhaupt getrennt werden. Urſprünglich waren die Arier doch offenbar Jäger und Hirten, — nach germaniſchem Rechte gehört, wie Felix Dahn ſtets betonte, das Haus zur Fahrhabe — und Namen, welche ſie für gewiſſe Verrichtungen des Ackerbaues fanden, wurden doch jedes Falles ohne Rückſicht darauf geprägt, daß ſie ſpäter auch für Zeitabſchnitte in verſchiedener Weiſe verwendet wurden; das Alter der Bezeich-

Digitized by Google

nungen beweist also nichts für das Alter der ihnen anhaftenden chronologischen Bedeutung. Für Jäger und Hirten aber ist auch der von den Vorgängen in der belebten Umwelt für unser Wissen und Denken bereits so stark gelöste Wechsel zwischen warm und kalt, Sättigung und Hunger kein sicherer Behelf zur Sonderung von „Gezeiten" (denn von Jahreszeiten wollen wir, wo kein Jahr ist, nicht sprechen). Auch im Winter gibt es gutes, auch im Sommer schlechtes Wetter, die Gegensätze sind in verschiedenen Gegenden sehr verschieden ausgeprägt, und der stete Wechsel des Aufenthaltes, ja auch der Höhenlage, bedingt einen solchen in Fauna, Flora und Klima. Die Dauer der Nächte und Tage beobachtet sich auch viel besser, wenn man daheim oder in der Tasche eine gute Uhr hat, und den Stand der Sonne dürfen wir nicht in Betracht ziehen, da ja noch niemand hat behaupten wollen, die Arier hätten ein Sonnen-Jahr besessen. Vielleicht bleibt die Beobachtung des Pflanzenwuchses übrig. Daß der Arier unser romantisch-sentimentales, kaum tausend Jahre altes Naturgefühl gehabt habe, halte ich freilich für ausgeschlossen. Blühen und Welken hinterließen in seiner Seele aber ohne Zweifel bestimmte Eindrücke; wir wissen und werden es im Folgenden noch öfter bestättigt finden, daß er Wachsen und Schwinden des Mondes damit in Vergleich brachte. Also ein sehr anders eingestelltes Empfinden, an dem unseren gemessen. Außerdem mußte ihm der Ertrag von Wichtigkeit sein, wie das Wort „Jahr" selbst ursprünglich bloß die Bedeutung „Ertrag" in sich schließt. Allein der Ertrag von Jagd, Vieh und Ernte ist bei verschiedenen Tieren und Pflanzen an sehr verschiedene Zeiten gebunden, und gerade die für den Jäger und Viehzüchter wichtigsten, die Trächtigkeitszeiten, sind schwerlich tauglich, auf eine Zeitrechnung zu führen. Wichtig von alters her war ohne Zweifel die Übereinstimmung in der Gebärzeit zwischen Weib, Kuh und Stute und die Möglichkeit, 9 Monde als ihre Frist anzusetzen, also eine Grundzahl des Kalenders hier anzuwenden und eine höhere Einheit von Monden zu gewinnen. Auch die Regel des Weibes war ein annähernd gleichförmig wieder kehrendes Geschehen, dessen Wechsel mit der Dauer des Wechsels der Gestalten des Mondes gut zusammen stimmte. Man sieht, daß für den Arier diese am menschlichen Leibe selbst beobachtbare Veränderung am ehesten dem entsprechen mochte, was wir oben als Jahr im zweiten, weiteren Sinne des Wortes bezeichneten, während die 9 Monate der Trächtigkeit ein Jahr im dritten, noch weiteren Sinne, ergeben hatten. Aber zugleich ist auch deutlich, daß diese beiden nicht chronologischen „Jahre" nicht die Vorstufen zum arischen Kalender waren, sondern vielmehr Folgerungen aus ihm sind: das einmal am Monde gewonnene Zeitmaß wurde auf andere, regelmäßige Vorgänge übertragen, und zwar mit dem deutlichen Willen, alles zum Stimmen zu bringen. Ansätze zur Zeitrechnung vor oder unabhängig von der Beobachtung des Mondes lassen sich hieraus so wenig erschließen, wie sie aus den sonstigen, eben nachgeprüften Gedankengängen gewonnen werden können, und so bleibt die Annahme eines

Digitized by Google

„Natur- und Witterungs-Jahres" für das arische Urvolk ohne hinreichenden Anhalt in irgend welchen überlieferten Tatsachen. Man hätte sie schwerlich gewagt, wenn nicht gewisse, von der Philosophie her vorgefaßte Spekulationen über den Menschen im Allgemeinen, über das ihm nahe Liegende, seine einfachsten Begriffe u. dgl. darauf hingedrängt hätten. Allein es handelt sich eben nicht darum, was man nach irgend einer Theorie vom Menschen auch für die Arier vermuten kann, sondern um geschichtliche Tatsachen-Forschung, die heute bereits in der Lage ist, sich auf zahlreiche unmittelbare und mittelbare Zeugnisse zu stützen und auf dem Wege der Vergleichung immer sichrere Ergebnisse zu zeitigen.

Man hätte sich wohl nicht so sehr dafür eingesetzt, daß die Arier doch wenigstens ein Natur- und Witterungsjahr haben sollten, und sich vielleicht auch eher auf die Unklarheiten besonnen, die mit dem Begriffe solch eines Jahres ohne Kalendergestirn, solch eines Eies ohne Dotter, verbunden sind, wenn man nicht geglaubt hätte, sogar ein allen arischen Einzelvölkern gemeinsames Wort für „Jahr", den Ausdruck *wetos zu kennen. War das Wort da, dann mußte man doch auch den Begriff gehabt haben, dachte man. Doch kann man es gewiß auch umgekehrt halten: war der Begriff nicht da, dann hatte eben das Wort andere Bedeutung. In der Tat stimmt bloß der Stamm überein, seine Bedeutung wechselt; wie sehr, das zeigt got. wiþrus, unser Widder, den man zwar als „Jährling" fassen und so der gewünschten Grundbedeutung angliedern kann, der sich aber auch aus anderen Grundbedeutungen, z. B. einer Bedeutung „alt", ableiten ließe. Und das würde wohl dadurch sehr gestützt, daß auch das arische Wort für Winter auf die Grundbedeutung „alt" führt, wovon später noch ein Mal die Rede sein soll. Beweisen im strengen Sinne des Wortes wird sich also das arische Jahr nicht lassen, und wer daran fest hält, wird es wohl bloß im Vertrauen auf sein Empfinden tun. Da haben dann Gründe keine Macht mehr, und das Einzige, was wir versuchen können, ist, jenen Stoff vorzulegen, aus dem sich, wenn er nur eingehend erwogen ist, wohl auch dieses Empfinden berichtigen läßt und durch besser gestützte Voraussetzungen verdrängt werden kann. Denn so wenig sich „beweisen" läßt, daß es das arische Natur- und Witterungs-Jahr gegeben habe, so wenig läßt sich „beweisen", daß es nie dagewesen sein kann, wie sich überhaupt das nicht vorhanden Sein von etwas, das es nicht gibt, schwer beweisen läßt. Aber in unserem Falle ist es doch möglich, zu zeigen, daß das geforderte Ding gar nicht dort gewesen sein kann, wo man es vermutet, daß der Platz, den es hätte einnehmen sollen, schon völlig ausgefüllt ist mit etwas Anderem, das sich gar nicht damit vertrüge. Solcher Nachweis dürfte wohl nicht überflüssig sein, zumal die Empfindungen, die heute in unserer Brust für das arische Natur- und Witterungs-Jahr sprechen, doch im Grunde immer auf unseren Gefühlen der Verehrung und Wertschätzung für die Sonne und unserem Wunsche, daß die Arier ein Sonnenjahr besessen haben möchten, fußen. All diesen mehr oder

Digitized by Google

minder unbewußten Bestrebungen treten wir wohl am Wirksamsten entgegen, wenn wir die in alter Zeit außer bei den Ariern auch noch bei anderen Völkern verbreiteten Vorstellungen von der Ursache der Kälte und Wärme, des Schwindens und Wachsens vollständiger entwickeln.

II. Die Ursache des Wachstumes.

Nichts ist uns heute selbstverständlicher als unser Wissen um die erwärmende und belebende Wirksamkeit der Sonne. In die Zeit, da dieses Wissen noch nicht bestand, und in die Voraussetzungen, die gefunden sein mußten, damit es den uns heute von klein auf geläufigen Ausdruck erhalten konnte, vermögen wir uns nur schwer hinein zu denken. Uns scheint es heute sehr einfach, aus der Sonne in den Schatten zu treten und daraus den Schluß zu ziehen, daß die Sonne die große Erwärmerin des Weltalls ist. Allein viel Voraussetzungen sind erforderlich, um ihn überhaupt aufkommen zu lassen. Die erste ist reger Anteil an der Sache und die zweite genaue Fragestellung, die ohne eine gewisse Schulung in solchen Dingen nicht möglich ist. Wie viele Begriffe müssen schon scharf und begrenzt bereit liegen, damit die Einsicht als vorhanden gelten kann, daß die Wärmestrahlen sich ebenso gradlinig fort pflanzen wie die Lichtstrahlen. Und dann kommen die Gegengründe, welche wir heute alle der Reihe nach mit Leichtigkeit abzuweisen verstehen, die aber ohne physikalische Beschlagenheit so gewichtig sind, daß sie nicht ein Mal als Gegengründe empfunden werden, sondern gleichwertig in der Reihe der Beobachtungen neben den Gründen stehen und es gar nicht zur richtigen Schlußfolgerung kommen lassen. Auch im Schatten kann es drückend heiß sein, mitunter lästiger als in der Sonne; die Wärme nimmt oft auch dann zu, wenn von der Sonne nirgends etwas zu sehen ist, z. B. beim Wehen heißer Winde. Es müssen also erst die thermischen Eigenschaften der Luft, die abkühlende Wirkung des Verdunstens und noch Manches mehr ergründet sein, damit solch ein Schluß auf die Sonne wirklich als schlüssig gelten kann. In der Tat haben die jonischen Naturphilosophen in engem Anschlusse an die Auffassung des Volkes ganz umgekehrt die Ansicht vertreten, die Sonne sei eine Wirkung der gegen Mittag zunehmenden Wärme, der Sonnenball entstehe täglich von Neuem aus Feuerdünsten, die sich im Himmelsgewölbe ansammeln [1]). Die

[1]) Anaximenes läßt die Sonne von der Erde entstehen, deren Absonderungen sich allmählich verdichten und in Folge der raschen Bewegung entzünden (H. Diels, Fragmente der Vorsokratiker² I, 18, 28). Das wiederholt sich nach Xenophanes, der damit auf volkstümliche Vorstellungen zurück greift (Schultz, Altjon. Mystik S. 197), und nach Herakleitos (Diels a. a. O.² I, 41, 28 und fr. 6) jeden Tag — die Sonne entsteht immer von Neuem aus den Dünsten der Nacht. Parmenides, Empedokles und Philolaos bauen dies aus und schränken es auf das erste Entstehen der Sonne ein; noch Demokritos (fr. 25) nennt die Dünste, aus denen sich die Sonne nährt, Ambrosia.

Digitized by Google

anscheinend noch selbstverständlichere Erkenntnis [1]), daß es ohne Sonne nicht Tag wäre, bildet den Inhalt von fr. 99 des Herakleitos und war der Niederschrift doch wohl nur wert, wenn sie noch nicht als allgemein angenommen gelten konnte. Noch heute finden wir bei sogenannten Naturvölkern vielfach die Ansicht vertreten, daß Sonne und Tageslicht sehr verschiedene Dinge sind, da es ja auch während der Dämmerungen und bei bewölktem Himmel licht ist, ohne daß doch die Sonne zu sehen wäre. Im russischen Märchen (Afanaßiew-Meyer I, 76) ist der helle Tag ein weißer Reiter in weißem Gewande auf weißem Roße, und die rote Sonne ein roter Reiter in rotem Gewande auf rotem Roße. Der noch verwickeltere Zusammenhang zwischen Licht, Wärme und Wachstum der Pflanzen mit dem Laufe der Sonne und den von ihm geregelten Jahreszeiten war denn auch wirklich ehdem nicht bekannt und ist es bei ungebildeten Völkern großes Teiles auch heute noch nicht. Vielmehr sah man den Mond wachsen und schwinden, und machte ihn auf Grund solcher Beobachtung zur Ursache alles Wachsens und Schwindens überhaupt; man sah ihn als Feuer leuchten und dann wieder verlöschen, und machte ihn deshalb zur Ursache der Kälte und Wärme, des Winters und Sommers. Es sind lauter falsche Schlüsse — wie wir heute wissen — aber sie wurden gemacht und haben sich im Volke lebendig erhalten als Überrest aus alten Zeiten. Darauf gilt es achten; denn diese Vorstellungen gestatten uns eher einen Einblick in den Geisteszustand unserer Vorfahren als es unsre heutigen Empfindungen tun können.

Und Manches davon mochte trotzdem auf guter Beobachtung fußen. Ich entnehme der Umschau XXVII, 274f. (1923) folgende lehrreiche Ausführungen von Doz. Dr. Friedl Weber über Mondlicht und Pflanze:

„In der Physiologie der Gewächse von Treviranus aus dem Jahre 1838 (II/1, 146) findet man angegeben, die Mondveränderungen seien eine Quelle verstärkten und nachlassenden Wachstums; Rumph habe berichtet, wie alle Bambusarten immer um die Zeit des Neumondes ein neues Stengelglied entwickeln. In modernen Pflanzenphysiologien liest man nicht viel über die Beziehung der Pflanze zum Mondlicht; dieses ist ja so schwach ($^1/_{600\,000}$ des Sonnenlichtes), daß in ihm die Neubildung organischer Substanz kaum nachweisbar ist und auch der 'Selenentropismus', die Wachstumskrümmung dieser Lichtquelle zu, wohl keine Rolle spielt. An andere Mondlichtwirkungen war überhaupt nicht zu denken."

„Vor kurzem sind jedoch Beobachtungen gemacht worden, welche die Aufmerksamkeit der Forschung auf die Beziehungen der Vegetation zum Mondlicht vermutlich wachrufen werden. Elisabeth Sidney Semmens (Nature 1923) untersuchte den Einfluß des Mondlichtes auf die Keimung von Samen. Es ergab sich eine wesentliche Beschleunigung des Keimungsvorganges. Bei der Keimung spielen enzymatische Prozesse, welche die Mobilisierung der im Samen aufgespeicherten Nahrungsstoffe bewirken, eine große Rolle: es lag daher nahe, den Einfluß des Mondlichtes auf solche enzymatische Prozesse zu prüfen, z. B. auf die unter der Mitwirkung der Diastase sich vollziehende Zuckerbildung aus Stärke. Tatsächlich war die Menge des gebildeten Zuckers in zerriebenem Samenmaterial im Mond-

[1]) Zur Frage nach der „Selbstverständlichkeit" bestimmter Teile unsres Wissens s. Mitra Sp. 133.

Digitized by Google

licht um etwa 15% gesteigert. Das Mondlicht ist als reflektiertes Licht polarisiert; es war daher zu prüfen, ob auch polarisiertes Tageslicht etwa in gleicher Weise die Diastasewirkung fördert: die betreffenden Versuche mit Samenbrei sowie mit Diastase versetztem Mehl zeigten in polarisiertem Tageslicht gegenüber den Vergleichsversuchen in gewöhnlichem nicht polarisiertem eine deutliche Steigerung der natürlichen Verzuckerung."

„Man kann direkt am Objektträger bei mikroskopischer Beobachtung an Stärkesuspensionen den diastatischen Abbau der Stärke verfolgen: Je nach der Diastasekonzentration geht er im polarisierten Licht nach 30—60 Minuten vor sich, während bei den Kontrollen die Stärkekörner noch nach einigen Stunden intakt sind."

„Wenn diese Versuchsergebnisse weitere Bestätigung finden, so würden sie — bei der allgemeinen Bedeutung enzymatischer Vorgänge im Organismus — manche bisher rätselhafte, von der bisweilen allzu zweifelsüchtigen Wissenschaft nicht anerkannte Beziehungen von Lebenserscheinungen zu den Mondphasen dem Verständnis näher bringen. So heißt es z. B. im Volksmunde, daß Milch, die im Mondlichte steht, leicht sauer wird; es wäre von Interesse, solchen 'Märchen' nachzugehen. Auch die eingangs erwähnten periodischen Wachstumsvorgänge bei Pflanzen, vor allem das plötzliche gleichzeitige Aufblühen gewisser Orchideen über weite Gebiete in den Tropen (vgl. Seifritz, Amer. Journ. of Bot. 1923) verdienen von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet zu werden; ebenso vielleicht das regelmäßige scharenweise Erscheinen des Palolowurms an der Meeresoberfläche, das von den Samoanern stets mit den Mondphasen in Zusammenhang gebracht wurde. Gegen einen Zusammenhang mit der Mondlichtwirkung würde es dabei nicht sprechen, wenn das sichtbare Geschehnis, z. B. das Aufblühen der Blüte, selbst nicht in die Zeit des Vollmondes fällt; die Auslösung und Vorbereitung könnte ja vorher im Lichte des Mondes erfolgt sein."

Da wir uns nicht auf die Arier beschränken, können wir zunächst auf die Bauernregeln und das ihnen nahe verwandte Gebiet des Aberglaubens verweisen. „Überall herrscht die Vorstellung, daß Geld, Eheglück und Hausegen, gleich dem Licht des Himmels wachsen und zunehmen werden. Nicht anders geschieht Haar- und Nägelschnitt im Neumond, damit sie wieder nachwachsen; Vieh wird im zunehmenden Licht entwöhnt, im schwindenden würde es abmagern." Jacob Grimm, dessen Deutscher Mythologie (1. Aufl. S. 407f.) wir diese Sätze entnehmen, fügte noch eine Fülle von Beispillen hinzu, mit denen er immer wieder dieselbe Grundanschauung belegte. Unter ihnen verdient die Vorschrift, Holz bloß bei des Mondes Wedel abzuhauen und Gras im Neulichte nicht zu mähen, besondere Beachtung. Zugleich aber merken wir, was auch aus W. H. Roschers entsprechender Zusammenstellung ähnlicher Regeln aus dem klassischen Altertume hervor geht (Mythologisches Lexikon Sp. 648 unter Selene): daß hier auf Bohnen, Hühnereier, Zähne, Weinfässer und Anderes zwar stets der nämliche Grundsatz angewandt ist, daß er aber nicht als durchgreifender Grundsatz ausgesprochen sondern immer wieder von neuem in Gestalt von unzähllich vielen Einzelvorschriften überliefert wird, die z. T. auch in das Gegenteil des vernünftiger Weise zu Erwartenden verkehrt sind. Das scheint doch durchwegs darauf hinzuweisen, daß der Bevölkerung, die das weiter spann, der allgemeine Gedanke nicht blieb, daß es ihrer abweichenden Veranlagung entsprach, ihn in lauter Sonderfälle zu zerstücken. Wir verweisen auf unseren obigen Eindruck von der nicht arischen Denkart

Digitized by Google

in diesen Regeln. Die Beispille zu häufen, führt nicht weit; tiefer dringen wir in den Sinn solcher Angaben durch das Verfahren der Vergleichung ein. Im iranischen wie im hellenischen und germanischen Rätsel werden Bart und Haar als „Wald" oder Saatfeld aufgefaßt, in diesen Überlieferungen ist aber auch der Tod (Jama, in seiner Auffassung als Dunkler) als Schnitter oder Holzfäller ein geläufiges Bild (Real-Encykl. I A, Rätsel, Sp. 86); das Leben kann ebenso an einem Haare hangen wie an einem Baume. Nach der Vorstellung des Bundahišn XXVII befindet sich auf dem allsamigen Baume Vielsamen, Ohnegift, welcher im See Warukaḫša aufgesproßt ist, der Same aller Pflanzen, die aus dem einzig geschaffenen Rinde entstanden sind, und ein Vogel (Amṛtāt; vgl. IX) der jedes „Jahr" diesen Samen herab schüttelt, so daß er sich mit dem Regenwasser des Twaštrija vermischt und mit diesem auf die 9 Karšiware verteilt wird. In derselben Weise wie das Wasser kehrt dann auch der Baumwuchs in 9 „Jahren" zu seiner Quelle, dem Allsamen-Baume zurück (XXI). In Folge der Samenverteilung jedoch wachsen auf der ganzen Erde die Pflanzen empor wie das Haar auf den Köpfen der Menschen (IX), und bei der Auferstehung werden von der Erde die Knochen, vom Wasser das Blut, von den Bäumen die Haare, vom Feuer der Lebenshauch zurück gefordert. So fremdartig uns diese Vorstellungen fürs Erste sein mögen, so wenig werden wir dieses großzügige in Eins Denken ähnlicher Vorgänge am Menschen und in der Welt mehr als Aberglauben bezeichnen können; vielmehr scheint hier eine Quelle bloß zu liegen, aus welcher der Aberglauben nachträglich schöpfte. Wie alt diese Gedanken sein mögen und welch verwickelte Geschichte sie haben müssen, zeige ein weiteres Beispill, das sich auf die Einschätzung des befremdlichen Wachstumes an Totem bezieht. Nach germanischem Glauben wird aus den Nägeln der Toten, die man abzuschneiden vergessen hat, das Schiff Naglfar gefertigt, auf dem die Riesen wider die Götter fahren werden. Das geht über den bloßen Aberglauben, man solle Haar und Nägel nicht bei abnehmendem Monde schneiden, weit hinaus, greift bereits in das halb mythische Gebiet der Erzählungen vom Weltende über und setzt den Gegensatz zwischen feindlichen (bösen), riesischen und freundlichen (guten), göttlichen Wesen, wie er auch die ganze iranische Weltanschauung beherrscht, voraus. Daß die Nägel der Toten weiter wachsen, und überhaupt die Ähnlichkeit des Nagels mit dem Mondschiffe, gab dann allem Anscheine nach den Anstoß zu dem Glauben, daß dieses befremdliche Wachstum, dies tote Leben, zum bösen Teile der Welt in Beziehung stehe und ihn fördere, wenn es nicht vernichtet werde. Nun hat H. Leßmann, Mitra Sp. 152 offenbar mit gutem Rechte den iranischen Glauben verglichen, daß Nägel, die nicht weggeschafft werden, der Vogel Rtō-zušta fresse, damit sich die Dēwas (Unholde) ihrer nicht bemächtigen und mit ihnen Schaden stiften können. Hier ist zwar nicht von den Nägeln der Toten im Besonderen die Rede, jedoch dieser Vogel ist (zusammen mit einem zweiten; vgl. Hüsing, Iran. Überl. S. 194) haus-

Digitized by Google

bewahrer an der Türe der Welt, u. z. nach der überlieferten Ausdeutung als Eule offenbar Türhüter des Totenreiches, u. z. der Behausung der seligen Toten, also im Sinne der Germanen, Walhalls. Das geht auch daraus hervor, daß ihm nach Bundahišn XIX, 6 das Awesta auf die Zunge gelegt ist, so daß er dem Vogel Karšiptar in Widēwdāt II, 43 entspricht, der im Wara des Jama das Awesta verkündet. Wenn also dieser Vogel die Nägel nicht fräße, dann würden die Dēwas aus ihnen Pfeile verfertigen und den Vogel mit denselben beschießen (ebd.). Die Dēwas entsprechen also den Riesen, die Pfeile dem Schiffe, die Nägel dienen nach beiden Überlieferungen dem Angriffe auf die bestehende Weltordnung. Als drittes Beispill für alte Vorstellungen vom Wachstume sei der Grundsatz angeführt: was über der Erde wachse, müsse man bei zunehmendem, was unter der Erde wachse, bei abnehmendem Mondlichte säen (J. Grimm, Deutsche Mythologie[1] 409). Mir scheint damit der bekannte Schwank vom Vertrage zwischen Bauer und Teufel über die Teilung in das, was oberhalb und das, was unterhalb der Erde wachsen werde, untrennbar verbunden. Der Teufel (Schwarze) wird geprellt, der Bauer (Lichte) siegt. Ebenso gehören hieher die Erzählungen von dem Manne, der das Gespräch der Geister über die Fruchtbarkeit im nächsten „Jahre" belauscht, und allein Ernte-Ertrag („Jahr") hat, während seine Nachbarn leer ausgehen.

Der Allsamen-Baum mit seinem indischen Gegenstücke, dem Zehn-Baume, seinem germanischen, der 9Kraft-Wurz, der Vogel in seinem Gezweige, zu dem wir an den *winawama (S. 51 u. 54) zu erinnern haben, der Kampf des Twaštrija, auf den der Regen folgt, der die Erdteile mit Wasser versorgt, das alles sind chronologische Überlieferungen nicht vom Jahre, sondern vom Monate, nicht von der Sonne sondern vom Monde. Statt eines Vogels oder des Amṛta Spanta namens Amṛtāt hilft dem Twaštrija bei der Verteilung des Regens und damit des Samens auf die 9 Weltteile auch die zu solchem Zwecke unzureichende Zahl von 7 Twaštrijānis (Tištrijānis), wobei wir zugleich an Miþra und seine 8 Gehilfen denken, die ihm die 9 Weltteile überblicken helfen (10. Jašt 45, vgl. 67). Die betreffende Stelle des Tištrija-8. Jaštes 12 ist leider schlecht erhalten und könnte vielleicht einst gelautet haben:

Twaštrija, die Twaštrijānis,
unterplejadisch, ehren wir,
die Sterne da, die Siebenschaar,
daß wir den Zaubrern widerstehn.

Schön ist das nicht, und sicher auch nicht; allein ich nehme an, daß die Ortsbestimmung des Twaštrija: upaparwīm, d. h. „unterhalb der Plejaden befindlich (?)" die Einfügung und wohl auch Erfindung der parwajānis zur Folge gehabt hat. Man meinte offenbar, daß die Hüaden, die Regensterne, dem Twaštrija den Regen verteilen helfen. Im Gegensatze zu dem etwas farblosen Satawēsa wäre dann Twaštrija ein recht eigentlicher *Nawawēsa, und eine

Digitized by Google

9-Zahl der Hyaden ist auch nichts Unerhörtes (vgl. Ges. d. Zahlenversch. S. 131); der ganze Siebengestirn-Gedanke müßte dann jüngere Ausgestaltung einer älteren Vorstellung sein, wie die Gestirndeutung des Twaštrija selbst, den wir nach den an ihm haftenden 9+9+9+3 Nächten ja bereits als Mond kennen (vgl. S. 58). Wie war aber alsdann diese ältere Vorstellung beschaffen? Im Mah-Jašte heißt es:

Jetzt sehe ich den Mond mir an,
jetzt werd' des Mondes ich gewahr.
Da stehn die Amṛtā Spanta,
verteilen auf die Erde Glanz.

Und wenn der Mond in Strahlen glüht,
dann lassen grüne Pflanzen sie
auf Erden gegen Frühling zu
in reicher Mischung aufsprießen.

Hier tun also die Amṛtā Spanta mit dem Glanze des Mondes genau dasselbe wie die 7, richtiger 9, Twaštrijānis mit dem Regen. Und auch der Amṛtā Spanta sind nach kanonischer Zählung 7. Wird man sie hier in ihrer Tätigkeit am Monde für die Plejaden halten wollen? Man wird wohl wenige gleich deutliche Beispille dafür finden können, wie haltlos Gestirndeutungen sind, und was ihnen in älterer Überlieferung entsprach. Im Ath. W. X, 8, 9 lesen wir von der Soma-Schale:

Die Öffnung seitwärts und den Boden oben
ist eine Schale, aller Herrlichkeit voll;
und 7 Ṛši sitzen ihr verbunden,
dieselben, die des großen Weltalls Hüter.

Nach den Erklärern sind hier die 7 Sterne des großen Bären gemeint, also wieder eine andere Sterndeutung auf Grund der jungen Siebenzahl. Sie haftet sonst auch an den Gandharwen, den Hütern des Soma, die uns aber in Hellas richtig in der 9-Zahl überliefert sind (S. 42). Derselbe Wechsel läßt sich zu einer anderen Deutung belegen: die 7 Ṛšis sollen auch wieder die 7 Öffnungen am Kopfe sein (die 7 „Sinne"); der Kopf selber hat ein „Herz", das über dem Hirne läuternd wirkt — Sōma, den Mond (Bṛh. Ar. Up. II, 2, 3, 26f.; vgl. P. Deußen, Gesch. d. Philos. I, 1, 320 und 269). Dem steht die Lehre von den 9 Leibesöffnungen (Widēwdāt III, 14; vgl. Ges. d. Zahlenversch. 115, 5) gegenüber. Wir könnten diesen „Ṛšis" auch als 9 (oder 7) Löchern eines himmlischen Siebes zu begegnen erwarten.

Über die alte, richtige Zahl der Twaštrijānis und ihr Verhältnis zum Monde kann also gar kein Zweifel sein, eben so wenig aber über das Verhältnis dieser 9 iranischen Tau bringenden „Mousen" zum Pflanzenwuchse. Während des Kampfes des Twaštrija mit Apawarta, d. h. während der 3 dunklen Nächte, ist der Mond am Himmel nicht zu sehen, und da gerade während dieser Zeit die Befruchtung der Weltteile entschieden wird, muß man das Śatapatha-Brāhmanam I, 6, 4, 5 vergleichen: Dieser König Sōma, die Speise der Götter, ist der Mond. Wenn er während dieser Nacht weder im Osten noch im Westen sichtbar ist, dann kömmt er in diese Welt, dringt in Kräuter und Pflanzen ein (A. Hillebrandt, I, 294; vgl. ṚW. IX, 84, 3 und S. 391 ebd.).

Digitized by Google

Sōma = Mond führt den Namen ōšadhipatis (Hillebrandt I, 390ff.: Das Wājupurānam sagt XXVII, 37, daß Sōma der Mond sei und sein Atem die Schaar der Pflanzen, usw.), RW. IX, 114, 2 soll verehrt werden König Sōma, der als Herr der Pflanzen geboren ist. Bundahišn XXIII, 19 erklärt den Hōma als Meister (ratuš) der heilsamen Gewächse (vgl. den Ausdruck 'heilkräftig', der im Mah-Jašte vom Monde gebraucht wird, und die Wunderpflanze *νυκτηγερτον* bei Plin. h. n. XXI, 12, die nur der Mond sein kann; Sōma muß in der Nacht gesammelt werden). Nach RW. IX, 12, 7 sendet dieser Herr der Pflanzen die Geschlechter der Menschen aus, und nach RW. II, 35, 8 sind alle Wesen seine Zweige, und alle Pflanzen samt ihrer Nachkommenschaft entstehen aus ihm. Er ist ein Befruchter der Wasser (RW. X, 36, 8) und schafft Regen, vom Himmel her des Wassers Woge (RW. IX, 49, 1 vgl. Hillebrandt I, 361 u. 356), wie er auch über die Winde gebietet (RW. IX, 84, 4 es rühret mit den Winden Indus auf das Meer) und nach iranischer Auffassung (s. S. 217) mit Hülfe der von ihm ausgehenden Winde Ebbe und Flut beherrscht. Wie tief auch bei uns heute noch im Denken des Volkes der Glaube an den Einfluß des Mondes auf die Witterung wurzelt, ist allbekannt.

Man könnte versucht sein, in all diesen Stellen, welche vom Einflusse des Mondes auf das Wachstum handeln, nichts Anderes als Übertragungen von der Sonne auf den Mond zu sehen. Und das ließe sich zur Not auch mit Belegen stützen, freilich m. W. nur mit solchen des akkadischen Kulturkreises. Aber ich ziehe sie gerne heran, da hiedurch das schon oben S. 122 über die Bildwerke von Šamaš, Sin, Ištar Gesagte nun auch einen reicheren Hintergrund erhält. So lesen wir in dem großen Šamaš-Hymnos:

> Was für Gegenden, die nicht erwärmt wären von den Strahlen deines Lichtes,
> der du die Finsternis erhellst, das Dunkel erleuchtest,
> die Dunkelheit öffnest, die weite Erde beleuchtest,
> den Tag aufhellst, herab steigen lässest Glut auf die Erde mittags,
> erglühen lässest wie eine Flamme die weite Erde[1]),
> der du die Tage verkürzest, die Nächte verlängerst,
> herbei führst Kälte, Frost, Schauer, Schnee.

Ganz Ähnliches wurde aber auch dem Sin zugeschrieben. Eine Weihe-Inschrift an ihn (Rm. 288) lautet:

> Für Sin, den Leuchter des Himmels und der Erde,
> der bedeckt ist mit der Krone der Himmelsherrschaft,
> der bestimmt Tag, Monat und Jahr.

Wie Šamaš den Wechsel der Jahreszeiten, bewirkt Sin den Ablauf des Jahres. Und daß zwischen beiden kein wesentlicher Unterschied galt, geht daraus

[1]) Das bezieht sich schwerlich auf die Mittagshitze; denn der zweitnächste Vers redet offenbar vom Winter und nicht von der Nacht. Es liegt eine Theorie von der gegensätzlichen Wirksamkeit des Šamaš, aber kaum ein Beleg vor, daß man die Sonne als Ursache der Wärme erkannt habe; denn Šamaš wird ja im selben Athem auch als Ursache der Kälte bezeichnet, die sie durch ihr Weggehen doch nur in sehr uneigentlichem Sinne „herbei führen" würde.

Digitized by Google

hervor, wie man beide in ziemlich der gleichen Weise als Regler und Urheber des Pflanzenwuchses empfand. Daß man Šamaš sich so dachte, dafür findet sich nur ein Mal, in dem großen Hymnos, eine Andeutung: Erleuchter, Öffner der Finsternis (.....) Entflammer des Tages (.....) Anpflanzen von Getreide. Aber aus einem Hymnos an Enmešarra (Nebenform des Nergal) entnehmen wir über den dem Šamaš wesensverwandten Ninsugir (M. Jastrow, Religion der Babylonier I, 473):

Großer Herr, ohne den Ninsugir in Feld und Kanal
nichts heraus sprießen läßt, kein Wachstum gedeihen läßt.

Also hat Ninsugir eben das Wachstum zu besorgen. Und von Marduk heißt es noch deutlicher (Jastrow I, 499):

Spender des Getreides und der Fruchtbarkeit,
Schöpfer des Kornes und des Weizens,
Erneuerer des Grüngewächses.

Hieran fügt sich nun ohne Unterschied in der zu Grunde liegenden Auffassung an, wenn es im Sin-Hymnos von Ur heißt:

Dein, dein Wort, wenn es droben wie der Sturmwind dahin fährt,
läßt es Speise und Trank gedeihen;
dein, dein Wort, wenn es auf die Erde sich nieder läßt,
entsteht das Grün;
dein, dein Wort macht Stall und Hürde fett,
breitet aus die Lebewesen.

Der Tempelturm von Ur heißt E-ŠU-GAN-UL-UL 'Gedeihen für Haus und Feld' (II, R. 50, 18a). Die grüne Farbe des Mondes (E. Stucken, Beitr. zur orient. Mythologie I, 39ff. = Mitth. d. Vorderas. Ges. 1902, VII, 4) bezieht sich geradezu auf seine Eigenschaft als Erreger des Pflanzenwuchses. Eine weitere Brücke zwischen Sin und Šamaš schlägt dann scheinbar die biblische Überlieferung, wie Gott den Weltlauf nach der Flut regelt. Gen. VIII, 22 beschließt er bei sich: Fortan sollen, so lang die Erde steht, nicht aufhören Säen und Ernten, Frost und Hitze, Licht und Dunkel, Tag und Nacht. Darauf folgt unmittelbar der Bund mit Noah: Meinen Bogen stelle ich in die Wolken, damit er als ein Zeichen des Bundes zwischen mir und der Erde diene (Gen. IX, 13). Der voran gegangene Beschluß und das Zeichen, das ihn verbürgt, müssen, wie man sieht, eng zusammen hangen. Die Fortdauer des von Gott beschlossenen steten Wechsels stellt sich als eine Folge des dauernden, immer wieder aufleuchtenden Bundeszeichens dar. Der Bogen, der nach dem Beschlusse auf dem Himmel erscheint, ist dasselbe Gebilde[1]) wie die Barke des Sin, welche die Götter nach ihrem Gerichts- und Schicksals-Rate aufleuchten lassen, und wie der obere Gerichtshof, der in Gestalt des Halbmondes tagt. — Sollte damit nicht zumindest für das Gebiet der semitischen Völker die Übertragung

[1]) Vgl. S. 87$_1$, 123f. und W. Schultz' in Mitra Sp. 260 über den Bogen nach der Flut, den Bogen des Bundes und den Bogen der Beschneidung.

Digitized by Google

der Vorstellungen vom Wachstum bewirkenden Einflüsse der Sonne auf den Mond hinreichend belegt sein?

Mir scheint, daß die Belege alle deutlich in die entgegen gesetzte Richtung weisen. Von Sin wird klar und ausführlich gesagt, was sich für Šamaš nur kümmerlich und mittelbar belegen läßt; der Bogen als Zeichen für den steten Wechsel der Jahreszeiten nach der Flut verbürgt uns zugleich die richtige Deutung der Flutsage als Erzählung vom Regen spendenden Mondgefäße (Ofen Gottes). Und es kömmt hinzu, daß Šamaš selbst seinem ursprünglichen Wesen nach nicht die Sonne sondern der dunkle Mond ist. Sein Ideogramm weist uns, wie G. Hüsing zuerst bemerkte, in alter Strichschriftgestalt die Sichel des Mondes mit der dunklen Scheibe als Ergänzung[1]), und sein geläufiges, öfters auch in die Sichel eingezeichnetes Sinnbild zeigt die 4 Flammenstrahlen zwischen 4 Wasserstrahlen, verdeutlicht also das Austreten des heißen Wassers aus dem „Ofen Gottes". So vereint Šamaš in der Tat in sich Hitze und Kälte.

Noch in später Überlieferung können wir sehen, wie dergleichen umgedeutet wird vom Monde auf die Sonne. In den Pirqe des R. Eliezer VI (gegen Ende) pflegt man zu übersetzen: Ihre Strahlen (קַרְנוֹתֵיהֶן) und die Seite der Sonne (חַמָּה), welche nach unten der Erde zugekehrt sind, sind aus Feuer, die Strahlen und die Seite der Sonne, welche nach oben gekehrt sind, sind aus Hagel. Aber statt „Strahlen" kann man auch „Hörner" übersetzen, und das ist die ursprünglichere Bedeutung. Ferner steht von „Sonne" nichts im Texte, wenn auch חַמָּה in diesem Sinne verstanden wurde und R. Eliezer selbst sicherlich bereits an die Sonne und ihre Strahlen dachte. Aber ganz eben so gut kann man übersetzen: Die Hörner und die Seite des Hitze-Gestirnes, welche nach unten der Erde zugekehrt sind, sind aus Feuer; die Hörner und die Seite des Hitze-Gestirnes, welche nach oben gekehrt sind, sind aus Hagel. Die Stelle fährt dann fort: Und wenn der Hagel die Feuerseite nicht kühlete würde die Welt versengt. Stützt sich die Stelle, wie doch höchst wahrscheinlich ist, auf alte Überlieferung, dann kömmt diese Übersetzung dem alten Sinne jedes Falles viel näher. Und das läßt sich auch noch weiter bestättigen. Nach einer im Traktate Psachim 94b überlieferten Lehre der Rabbinen wandelt die Sonne von Nisan bis Siwar über den Bergen, um Schnee zu schmelzen und bewirkt so die Zunahme der Quellen, im Tišri bis Kislew über den Meeren, um die

[1]) Sein zweites Ideogramm, das Zeichen PIR, hat die Gestalt des Schießbogens, ṣabu, was mit dem Jahō ṣabāōt zusammen gehört, der seinen Bogen in die Wolken gesetzt hat (Hüsing). Dazu kömmt seine Rolle als Gesetzgeber, als welcher überall der Mondgott auftritt, und andere Gründe mehr. Auch die immer wiederholte Erklärung, daß Šimšōn 'kleine Sonne' bedeute, wird durch die Mythenvergleichung hinfällig, die nachweisen kann, daß Šimšōn vielmehr den Müller oder Steindreher bezeichnet, wozu an die vor Šamaš abgebildete Scheibendrehvorrichtung zu erinnern ist (über die Šimšōn-Sage vgl. Schultz in Or. Lit. Ztg. 1910, Sp. 442—449 und 521—531 und 1911, Sp. 250—252).

Digitized by Google

Flüsse zu trocknen, und bewirkt so die Abnahme der Quellen. Was hier als Wirkung der Sonne aufgefaßt wird, ist für R. Jəhošua und R. Eliezer Wirkung der Qima (Sieben-Gestirn). Der eine lehrte: vor der Flut ging sie am Tage unter, die Quellen nahmen ab; nach der Flut ging sie am Tage auf, die Quellen nahmen zu — der andere lehrte gerade das Gegenteil. Die Zunahme und Abnahme des Wassers (Ebbe und Flut) bringt ausdrücklich mit dem Monde in Zusammenhang Bundahišn XIII, 27. Entspricht die Flut, wie sich uns immer mehr aufdrängt, den 3 dunklen Nächten, dann hat in der Tat vorher und nachher der Mond die umgekehrten Stellungen, wie er auch sonst immer die Zunahme und Abnahme bewirkende Macht ist[1]). Dann erklärt sich aber auch aus der verschiedenen Richtung der Mondhörner in der obigen Stelle der Wechsel zwischen der warmen und der kalten Seite des Gestirnes.

Ist, wie aus diesen Beispillen hervor geht, die Sonnendeutung erst das neu hinzu Tretende, das sinnvolle Aussagen über den Mond in sinnverwirrender, wenngleich jüngeren Auffassungen angepaßter, Weise umgestaltet, dann kann von einer Übertragung von der Sonne auf den Mond nicht mehr die Rede sein. Wo man genauer zusieht, zerstiebt der Schein, sie läge vor, zu Gunsten der Ursprünglichkeit des Haftens dieser Vorstellungen am Monde. Dabei habe ich absichtlich die Beispille aus dem Gebiete der semitischen Völker und aus Sumer-Akkad, dem Lande des astrologisch begründeten Sonnenjahres genommen! Aus Ägypten läßt sich zugleich ein vollwertiges Mond-Zeugnis gegenüber stellen; ich führe aus A. Erman, Ägyptische Religion S. 83 an: Alles, wovon man lebt, Bäume, Kraut, Gerste und Weizen kömmt von Osiris, von dem es knapp vorher hieß: du bist der Mond, der am Himmel ist, du verjüngst dich nach deinem Wunsche. Man erwäge bloß die außerordentlich zahlreichen Überlieferungen zur Frage: Warum die Menschen sterben?, welche alle Tod und Leben, also Wachstum und Schwinden des Menschen mit dem Monde in ausdrücklichen Zusammenhang bringen und sich über die ganze Erde hin nachweisen lassen (vgl. Mitra, Sp. 37—41, 52f., 136—145). Wer solchem Stoffe ein Mal wirklich nachgegangen ist, kann den Glauben an die Wachstum fördernde, Zunahme bewirkende, wärmende, Leben spendende, befruchtende Kraft des selbst zunehmenden, immer wieder auflebenden Mondes nicht mehr für das Ergebnis einer Übertragung halten, sondern sich

---

[1]) In einem slowakischen Märchen aus Trentschin (bei BP I 104) besitzt der Januar einen Stab, der Veilchen, Erdbeeren und Äpfel entstehen läßt, aber, wenn er umgekehrt wird, Frost herbei führt. Im Märchen „Dreie kommen durch die ganze Welt" (KHM. Nr. 71) darf der Frostige sein Hütlein nicht gerade aufsetzen, weil sonst alles erfriert (vgl. auch das Hütlein, das alles nieder schießt KHM. Nr. 54; hier kommen auch die Zeigen vor, die Hörner erzeugen und wieder vertreiben BP. I 464—485). A. Rittershaus, Neuisl. Volksmärchen S. XXXIV erwähnt ein Trinkhorn, dessen eines Ende den Trank, der krank macht, dessen andres Ende den Heiltrank enthält. Die Beispille ließen sich häufen, aber das gegensätzliche Wesen, das solchen Bildern zu Grunde liegt, ist auch so schon deutlich.

Digitized by Google

bloß noch immer wieder wundern, daß bei der Umdeutung in das Verständnis des Sonnenzeitalters noch so viele alte, gute Mondzüge an Šamaš und anderen Gestalten erhalten geblieben sind.

Hätten Übertragungen von der Sonne her auf den Mond stattgefunden, dann wäre nicht abzusehen, weshalb zu dem Glauben an den Mond als Ursache des Wachsens von Haar und Bart, des Zunehmens von Fett und Milch, des Sterbens und wieder geboren Werdens usw. nicht ebenfalls in entsprechenden Vorstellungen von der Sonne ein Vorbild der Entlehnung nachgewiesen werden kann. Außer aus später sympathetischer Literatur wird man schwer auch nur einige kümmerliche Zeugnisse, gewiß aber nirgends solche von alter Gewähr für den Glauben an einen über das Gebiet des Pflanzenwuchses hinaus reichenden Wachstum fördernden Einfluß der Sonne beibringen können. Was sich ferner aus dem Mythos für solchen Sonnenglauben anführen ließe, wie etwa die späten, naturphilosophischen Deutungen von Persephone als Saatkorn bei Haides, kömmt für alte Ausprägungen der Überlieferung nicht in Betracht, während die oben aus arischer Überlieferung angeführten Beispille für den Mondglauben in ganz alte mythische Schichten zurück reichen und unmittelbar an die als gemeinarisch erwiesenen Überlieferungen zum Mondkalender anschließen.

III. Die Ursache der Wärme.

Wir versuchen, die obigen Ausführungen über den Mond als Urheber des Wachstumes durch den Überblick über einige Vorstellungen vom Monde als Urheber der Wärme und von der damit enge zusammen hangenden Gestalt des Mondgefäßes zu vervollständigen, wobei wir uns wieder im Wesentlichen auf arische Überlieferung beschränken wollen.

Schon oben war auf den Glauben, daß der Mond wärme, hinzuweisen. Der Mah-Jašt spricht von dem Monde, der in Strahlen glüht, die siedend heißen Wasser der Sinflut brechen aus Gottes Ofen hervor oder aus dem Geschlechtsteile des Weibes und werden mit dem warmen Samenstrome oder dem Harne verglichen (ähnlich der Regen als Samen oder Harn, Hillebrandt I, 362). Ausführlich beschreibt den Wasserreichtum und die Hitze des Mondes ein byzantinisches Rätsel des Psellos bei Boissonade, Anecdota Graeca III, 430f. (vgl. Laographia IV, 353f.):

> Die Kugel über Erden schwebt, von Blättern ist bedeckt sie,
> und rücklings geht sie wieder auf, ganz voll von Wasser ist sie;
> zu rechter Zeit, da leuchtet sie, dann wieder ist sie dunkel,
> und Wärme kann gebären sie, und ferner Sieden dämpfen,
> Gesunden ist sie zuträglich, noch mehr jedoch den Kranken,
> Erzeugerin der Krankheiten, Befreierin von Krankheit —
> wer kann das sein, o Purpursproß? Wie lautet, sag, die Lösung?

Digitized by Google

Athw. IV, 11, eine Stelle, auf die wir unten (S. 191) noch eingehen werden, handelt vom Monde unter dem Bilde eines tiergestalteten, glühenden Kessels und hebt hervor: durch Wahrheit (satijēna) glüht er dort oben. Hiemit ist das Füllen des Braukessels durch Lügen, die in Wirklichkeit Wahrheiten sind, im Lügenmärchen z. B. bei P. Chr. Asbjörnsen, Norwegische Volksmärchen S. 156 (und vielleicht auch das „Lügen" Lokis in der Lokasenna angesichts des Braukessels Hymis) zu vergleichen, ferner in deutschen Rätselspielen die Frage: Was ist heißer als der Brand? Die Wahrheit ist heißer als der Brand (Mitth. d. schles. Ges. f. Volksk. XVI, 39). In Iran deutet auf dieselbe Vorstellung Jōšt i Frijānō III, 12—16 hin: Was ist das Heißeste? Die Hand des Frommen, und das Feuerbad im geschmolzenen Metalle, durch das bei der Auferstehung alle „Lüge" von der Menschheit hinweg genommen wird. Diese Rätsel vom Heißesten, der Wahrheit, stehen auf derselben Stufe, wie die Šimšōn-Fragen vom Weichsten, Süßesten, Härtesten, die ebenfalls Sōma-Rätsel sind (Or. Lit. Ztg. 1910, Sp. 530), und zu Grunde liegt offenbar der Glaube, daß man durch das Aussprechen von Wahrheiten über den Mond (auch in Gestalt von Rätseln oder „Lügen") seine Kraft mehre und sein Glühen fördere. Daß Parcival in der Gralburg fragen soll, ist noch ein letzter Nachklang dieser zur Unterstützung des Mondgeschehens auch beim Opfer vorgeschriebenen Rätselfragen. Und umgekehrt erglüht Indras Sitz, wenn ein Unrecht in der Welt geschieht.

L. v. Schroeder hat in seinen Wurzeln der Sage vom heiligen Grale [1]) (Wr. Sitzungsberichte 166, 2; Wien 1911) S. 8—28 im Anschlusse an das Mahāwīra- oder Gharmā-Gefäß des Prawargija-Opfers verwandte Vorstellungen von himmlischen Kochtöpfen und Kesseln als Urbilder des Gralgefäßes behandelt und sich dabei Oldenbergs und Hillebrandts Ergebnisse angeschlossen, daß es sich in allen diesen Fällen um die sinnbildlich-kultische Darstellung der Sonne handle. Es soll nicht bestritten werden, daß diese Deutung im Sinne der späteren indischen Ritual-Literatur vorwiegend richtig sein mag [2]). Aber der „große Held" (mahāwīra) des Mythos und der älteren arischen Gedankenwelt im Allgemeinen und der indischen, wie gerade Hillebrandt gezeigt hat, im Besondern, ist die Sonne eben nicht, von der auch in den Wedenstellen, die Schroeder anführt, und in den anderen Überlieferungen, die er heran zieht, nirgends die Rede ist. Dagegen ist zu erwägen, daß der Milch- oder Breitopf auch in Überlieferungen vom Monde vorkömmt. Bei

[1]) Dgl. meine Besprechung dieser Abhandlung L. v. Schroeders und der inhaltlichen anschließenden Abhandlungen von V. Junk und J. Pokorny in Mitra Sp. 193—200.

[2]) Die ganze künstliche Gegenüberstellung vom heißen Milchopfer und vom kühlen Somaopfer, wobei jenes der Sonne, dieses dem Monde entspreche, trifft nicht zu. Wenn auch Sōma im ṚW nirgends gekocht wird, verzeichnet doch Hillebrandt I, 256 eine bezügliche Stelle des Śat. Brāh. (XII, 7, 3, 6), und die ausdrückliche Beziehung des AthW. IV, 11 besungenen Stierkessels, von dem wir noch zu sprechen haben werden, zum Regen hindert den Dichter durchaus nicht, die Hitze und Glut dieses Gefäßes zu schildern.

Digitized by Google

S. S. Krauß, Sagen u. Märchen d. Südslawen I, 277, Nr. 64 wird der heilige Elias, weil er alle Krebse im Meere aufißt[1]), von Gott verurteilt, vom Monde aus ihrem Wachsen zuzusehen, wobei er solchen Hunger bekömmt, daß er den Mond verzehrt, der dabei abnimmt, aber wieder wächst, während der heilige verdaut. Der heilige Elias wurde schon oft als „Helios" aufgefaßt; also wäre gerade die Sonne, d. h. der Schwarze, der den Mond Fressende[2]). Da ist nun zu vergleichen, daß bei H. Wlislocki, Märchen der transsilv. Zigeuner 7, Nr. 6 ein Zigeuner abends bei seiner Heimkehr den heiligen Nikolaus in Gestalt eines alten Mannes beim Herde sitzend und den Pallukes essend findet. Da er den Heiligen verjagt, für den verzehrten Pallukes 7 Kreuzer verlangt und ihm, wenn er schon die gelbe Farbe so gern habe, vorschlägt, lieber den Mond zu essen, muß er nun selbst zur Strafe im Monde weilen, den aber Gott immer nachwachsen läßt. Der Polenta-Brei ist also hier geradezu der Mond, nämlich der gelbe, lichte Teil des Gestirnes, der Heilige oder Zigeuner aber ist der Schwarze, der den Lichten verzehrt und wieder von sich gibt. Auch auf ihn hätte der Vers RW. VI, 56, 1 Anwendung:

Wer höhnend zu dem Pūšan spricht:
„Ein Grützeesser bist da ja!",
nicht duldet dessen Hohn der Gott.

Schroeder (S. 25) hat mit Rechte auf diese Vorstellung und die Zahnlosigkeit des Pūšan hingewiesen; angesichts der beiden eben angeführten Erzählungen vom Monde aber ergibt sich nun, daß sie nicht für eine Sonnendeutung des Breitopfes, noch weniger aber für eine solche des Pūšan angeführt werden kann. Die Zahnlosigkeit hat freilich noch einen besonderen Grund: als Rudra seinen Pfeil nach dem „Opfer" schießt (s. S. 189), zerstört er dem Sawitar die Arme, dem Bhaga die Augen, dem Pūšan die Zähne (Hillebrandt II, 184), und ein solcher Meisterschuß kömmt auch im Märchen vor — nach einem Manne, der auf einem fernen Berge steht und im Munde zwischen den Zähnen den Stengel eines Apfels hält, der durchschossen werden soll, damit der Apfel herab falle. Der Mann ist aber so boshaft, den Apfel in den Mund zu nehmen und büßt das mit dem Verluste seiner Zähne (Kreuzwald, Ehstn. Märchen, Nr. 3, S. 56). Der — doch wohl gelb gedachte — Apfel und der Brei im Munde dürften nur zwei nahe verwandte Bilder für dieselbe Sache sein, und ein drittes bietet uns wohl AthW. X, 10, 28:

aber blinkend hat drei Zungen in seinem Rachen Waruna,
zwischen ihnen die Kuh schimmert — als Gabe leicht verhängnisvoll!

---

[1]) Vgl. meine Einleitung in das Popol Wuh S. 48 (Sipakna frißt am Flußufer alle Krebse auf; der letzte, künstliche, den ihm die beiden Heldenbrüder im Auftrage Gottes in den Weg legen, führt seinen Untergang herbei) und Härbarzljöd 3 (Hafergrütze und Hering) mit Lokasenna 62.

[2]) S. oben S. 30_1. Der da glüht, ist Indra, der Mond Vṛtra; der Mond wächst, um der Sonne als Speise zu dienen. Es ist aber kein Zweifel, daß Vṛtra nicht der lichte Mond und die Auffassung des AthW. verwirrt ist.

Digitized by Google

Da fügt sich jetzt zwanglos die Hauptstelle über die Gewinnung des Breies (durch Indra) ein, ṚW VIII, 66:

5 den Gandharwa durchbohrte er
in bodenloser Dunkelheit
[Indra, den Betern zum Gedeihn].
6 Er schoß heraus aus Berggeklüft
den garen Brei und fing ihn auf
[Indra den wohlgezielten Strähl].

Freilich scheint Indra nicht der rechte Täter; denn die Zeilen, die seinen Namen enthalten, machen doch stark den Eindruck nachträglicher Zusätze, was besonders für den Schluß von V. 6 gilt und sich auch in 7 und 8 geltend macht. Ob dann die Nennung des Indra in VIII, 58, 14 in gleichem Zusammenhange diesen Zweifel entkräften kann, wollen wir unentschieden lassen, da es uns nicht auf den Namen ankömmt, und bloß heraus heben:

Der Junge spaltete den Brei,
den kochenden, fern auf dem Berg.

Er „spaltet den Brei, d. h. er öffnet das den Brei enthaltende" Gefäß, erläutert v. Schroeder S. 23; dann ist aber auch giribhja oben so zu verstehen, daß die Berge den Brei umschließen und zerschossen werden müssen, damit er dem [Indra] in die Hand fällt (ähnliche Auffassung ṚW. I, 61, 7). Sollen wir uns da wirklich die Berge, die den Brei umschließen, als etwas Anderes denken, denn als die ins Riesenhafte vergrößerten Kinnladen des Gandharwen, der bei dieser Gelegenheit durchbohrt werden muß? Ob das dem letzten Überlieferer unseres Stückes noch klar war, ob es etwa von einsetzendem Unverständnisse zeugt, daß er nicht giribhjam schrieb, mag dahin gestellt bleiben. Aber halten wir ein Mal an der eben entwickelten Vorstellung fest, dann handeln in ṚW. VIII, 66 die Verse 5 und 6 von einer und derselben Tat, von dem Herausschießen des Breies aus den berggleichen Kinnbacken des Gandharwen, auf das sie mehr anspielen, statt es eigentlich zu erzählen. Es wiederholt sich also, was in hymnischer Dichtung auch sonst gerade das Übliche ist: der Dichter setzt den Mythos als bekannt voraus und spielt mit dem aus ihm heraus gegriffenen Bilde, es in möglichst dunkle Andeutungen einkleidend. Der Vers des AthW. VII, 73, 3, wonach alle Unsterblichen den Becher, aus dem die Götter trinken, mit dem Munde des Gandharwen lecken, ist nun nicht mehr so wunderbar, wie er v. Schroedern S. 14 scheinen mußte, sondern wird als kühne Metapher verständlich. Der Gandharwa hat ja eben den Brei, den Breitopf, den Kessel usw. im Munde, ja sein Kopf kann daher auch selbst als der Topf oder Kessel aufgefaßt werden. Dann muß natürlich „Indra" den Schädel des „Gandharwen" spalten, dessen beide Hälften zwei Schalen sind, die den Brei umschließen, und die ihrerseits wieder, ebenso wie sonst die Kinnbacken, zu mythologischer Selbständigkeit berufen sind. Sie können uns nach den Erfahrungen, die der Mythos täglich seinem treulichen Beobachter von neuem aufdrängt, als zwei Gandharwen, als Brüder, als Mann und

Digitized by Google

Weib, Himmel und Erde, Sonne und Mond, Blitz und Donner, Winter und Sommer usw. entgegen treten[1]). Solche Umdeutungen sind das Übliche und können unseren Blick für das Wesen der Erscheinung, mit der wir es zu tun haben, ein Mal durchschaut, nicht mehr trüben. Macht also die indische Kultlegende das abgeschlagene Haupt des Makha zum Gharmatopfe (des Prawargija-Opfers), dem man sogar die rohen Züge eines menschlichen Gesichtes zu geben pflegte (Śat. Bräh. XIV, 1, 2, 17), so können wir in dem Haupte des Makha nur eine andere Ausprägung des Hauptes des Gandharwa sehen, das uns in dritter Fassung als Haupt des Wṛtra entgegen tritt und in Indien wohl noch mehrfach zu finden sein wird — wie übrigens auch sonst. Der zwar deutliche aber auch höchst künstliche Gegensatz, den das Ritual zwischen dem Haupte des Makha als „Sonne", dem Haupte des Wṛtra als „Mond" durchführt, indem es in jenes kochende Milch, in dieses „kühlen" Soma tut, kann uns nicht mehr über die ursprüngliche Wesensgleichheit dieser beiden Gandharwen-Häupter hinweg täuschen. Makha verliert sein Haupt dadurch, daß Ameisen die Sehne des Bogens durchnagten, an den er sich gelehnt hatte (Hillebrandt III, 428); in einer Spielform aber widerfährt dies Rudra, und die Ameise ist der in diese Gestalt verwandelte Indra. Eine dritte Spielform läßt den Wišnus dasselbe Ende nehmen. Sehen wir hier Makha mit Rudra und Wišnus wechseln, so hat es wohl auch nichts Wunderbares mehr, wenn wir ihn eben dem Gandharwa, Waruna, Pūšan (mit Sawitar und Bhaga) und Wṛtra gleich geltend fanden, und zu beachten ist auch, daß wir erst durch den Hinweis auf des Rudra Schuß den Verlust der Zähne und das Breieissen bei Pūšan verstehen konnten. Selbstverständlich sind nicht alle diese Gleichungen richtig; denn Rudra ist der Schütze, wie Indra, der sich doch nicht in eine Ameise verwandeln wird, um sich selbst zu töten. Es haben also Übertragungen von der einen Gestalt auf die andere stattgefunden, auf die wir aber nicht näher eingehen wollen; denn auch ohne das ist klar, daß es sich auch hier wieder um ein Haupt handelt, das von einem Bogen getroffen wird und die kochende Milch oder den garen, süßen Brei enthält[2]). Daß dieser Brei und sein Behältnis mit der Sonne, sofern mythische Vorstellungen in Betracht kommen, nichts zu tun hat, dürfte aber jetzt ebenfalls deutlich geworden sein. Wo könnten wir die Sonne in der Natur als Kopf sehen, an dem ein Bogen anliegt, der sie in Folge Abreißens seiner Sehne vom Rumpfe trennt, und wo die Sonne, die zerschossen wird? Und die Hitze, das Kochen, des Breies wird auch schon in jenen älteren Stellen betont, welche noch nicht die leiseste Hindeutung auf die Sonne enthalten, so daß diese wichtige Vorstellung auch nicht erst in Folge der späteren Sonnendeutung hier herein gekommen sein kann. Den Schritt, ihre Deutung in die Texte zu tragen, taten erst die Indologen, indem sie nicht

[1]) Vgl. meinen Beitrag: Die Zwillingsbrüder in der Hommel-Festschrift (Leipzig 1916) S. 251.

[2]) Vgl. Brans Haupt in Mitra Sp. 198 und oben S. 77.

Digitized by Google

bloß übersetzten, sondern auch aus ihrem Verständnisse heraus in der Übersetzung erläuternde Zusätze gaben, die geeignet waren, sie selbst und ihre Schüler in den einmal gefaßten Ansichten unvermerkt immer wieder zu bestärken. So übersetzte Roth die wichtige Stelle RW. IX, 113, 10:

Wo Wunsch und Sehnsucht sind gestillt,
an roter Sonne Gipfelpunkt,
wo Lust und Sättigung zugleich, —
o Sōma, mach unsterblich mich.

Der Text bietet jatra bradhnasja wištapam, enthält also nichts von der Sonne. Hillebrandt bemerkt I, 396 zu dieser Stelle: „Die Übersetzer (Geldner, Kägi, Roth) erklären bradhna 'rötlich' als Sonne. Der 'rötliche' in diesem Zusammenhange ist der Mond". Wir werden also v. Schroedern nicht darin zustimmen dürfen, wenn er Roths Übersetzung für „im Wesentlichen zutreffend" (S. 17) erklärte. Denn dieser Gipfelpunkt des Roten ist der ōdana (v. Schroeder, ebd.), der Topf mit Brei, der diesen Namen führt, und hier — in beruhigendem Widerspruche zum Prawargija-Ritual — mit Sōma verselbigt wird. Freilich der „Gipfelpunkt" (Oberfläche, usw.) wird auch nicht richtig sein. Ist der 'Rote' der Brei, der sonst auch, nur ein klein wenig blasser, als gelb bezeichnet wird, dann wäre es bei der beständigen Betonung der Hitze des gharma (v. Schroeder, S. 150) wohl höchst sonderbar, wenn hier ein Hinweis auf das Kochen fehlte. Daher vermute ich in wištapam eine Bildung von tap[1]) und versuche, zu übersetzen:

sobald der Rote gar gekocht.

Das dürfte sich zwangloser in den Zusammenhang aller übrigen Stellen eingliedern als „der roten (Sonne) Gipfelpunkt". Besonders RW. VIII, 58, 7 kömmt in Betracht; versuchen wir also:

Wenn zu des Roten Garkochung
ins Haus hingehen Indra und ich,
Met trinkend sei'n wir dann vereint
drei mal sieben an Freundes Ort.

Das 3×7 ist hier lehrreich; denn wir konnten schon beobachten, wie es für 3×9 steht (s. o.). Während nun weder 3 Wochen zu 7 Tagen noch 3 Wochen zu 9 Nächten die Sonne je verbrauchen, haben 27 (21) Zecher, die sich mit dem Monde beschäftigen, ihren guten Sinn, zumal es eine in Indien reichlich beglaubigte Anschauung ist, daß der Mond verzehrt oder ausgetrunken wird. Das heiße, mit Brei oder Milch (oder Soma) gefüllte Gefäß ist also auch von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, der Mond.

[1]) Dieser Gedanke ist vom Standpunkte der indischen Grammatiker aus ganz unmöglich, während von Iran aus gesehen wiš- neben wi- in Zusammensetzungen öfter vorkömmt. Die Herleitung von stabh ist übrigens durchaus unbefriedigend und sehr unwahrscheinlich. Im Apāla-Liede sind die 3 wištapa der Geschlechtsteil des noch unreifen Mädchens, die Glatze des Greises und das unfruchtbare Saatfeld — alles Stellen, die, um es iranisch zu sagen, des Rapiθwin, des Garkochers, bedürfen.

Digitized by Google

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, alle Gestalten, welche man diesem Gefäße als dem Behältnisse des Unsterblichkeitstrankes oder der Unsterblichkeitsspeise zudachte, vergleichend zu verfolgen, und es ist dies auch nicht nötig. K. v. Spieß hat in den Mitth. d. Wr. Anthrop. Ges. XLIV, 17—43, die Behälter des Unsterblichkeitstrankes an der Hand eines reichen archäologischen Stoffes bereits so ausführlich behandelt, daß dem ersten Bedürfnisse wohl bis auf Weiteres Genüge geschehen ist. Wir haben von diesen und verwandten Erscheinungen bloß jene zu betrachten, welche den Mond als heißes Gefäß betreffen und von dem kochenden, brodelnden, feurigen Inhalte dieses Gefäßes sprechen. Und da erschließt uns die von Spieß, S. 23 heran gezogene und mit dem Kesselwagen von Corneto (Abb. 8, S. 77) verglichene Stelle des AthW. IV, 11 (s. o.) eine ganze Reihe Grund legender Einsichten. Sie lautet:

2 Der Stier ist Indra, ist des Viehs Behüter,
durchmißt als mächtiger Gott dreifache Wege.
Was war, was sein wird, und was ist, ermelkt er,
die Satzungen vollbringend aller Götter.
3 Als Indra weilt er in der Menschen Mitte,
erhitzt als Kessel und wie Indra glühend.
4 Der Regen ist sein Milchstrom, Sturm sein Euter,
Opfer die Milch, die Melkung Opfergabe.
5 Allsieger er, Allträger und Allschöpfer —
sagt: kennt ihr des vierfüßigen Kessels Wesen,
6 durch den die Götter auf zum Himmel steigen,
des Leibes ledig, zu des Ewigen Nabe?
9 Wer kennt des Ochsen Melkungen
die sieben unversieglichen,
erlangt Kinder erlangt Himmel;
die sieben Ṛši kannten sie.

Wir haben hier einen erhitzten, glühenden (3), vierfüßigen Kessel (5), der da mit 7, nur eben so vielen Weisen bekannten Melkungen (9) Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft (2) „ermelkt", obgleich er ein Stier ist. Einen Stier „melken" ist überhaupt dem Inder etwas Selbstverständliches; er meint damit den Samen des Stieres, wie auch der Mann nach der ausführlichen Beschreibung von RW. I, 105, 2 von seiner Gattin, die den Begehrenden umfängt, „gemolken" wird. Außer als Stier dachte man dabei den König Sōma, d. h. die Pflanze, aus der man den Saft preßte, oder ihr himmlisches Vorbild, den Mond, auch als Hengst, z. B. besonders deutlich RW. IX, 68, 2:

Die frühern Stuten brüllt der gelbe wiehernd an,
des Stengels Sprossen lösend freuet sich der Hengst.

und RW. I, 164, 35 ist der Sōma hier der Samenstrom des Hengstes. Ganz entsprechend heißt es IX, 95, 4:

Das Büffelkalb, das blökende, zur Seite
den Schoß, den melken sie, den Stier der Berge.

Man betrachtet also den Sōma-Sproß als Behälter des Trankes und daher als Hengst und Stier, den Saft als seinen Erguß. Aber auch das Gefäß, in

Digitized by Google

den man den ausgepreßten Saft, den „Samen", die Milch, tut, stellt man sich als Tier vor.

Das Bockzitzengefäß (ajagāwa), das für ein bestimmtes Sōma-Opfer an Mitra-Waruna vorgeschrieben ist (Hillebrandt III, 58), gehört ebenfalls in die Reihe dieser sonderbaren Hengste und Stiere. Einen Bock, den man melkt und ein Sieb, das man unterhält (als Sinnbild für das Widersinnige) kennt auch das hellenische Sprüchwort. Ähnliches das Ostpreußische: mit Gewalt läßt sich kein Bulle von hinten melken, und Spieß hat uns S. 21ff. nicht bloß Kessel in Stierform sondern auch Kessel nachgewiesen, die Mischungen von Stier- und Vogelform, ja Vögel mit Hörnern und vier Beinen aufweisen, und diese merkwürdigen Denkmäler in überzeugender Weise mit anderen Darstellungen und Überlieferungen von stierköpfigen, zitzentragenden, säugenden Vögeln verglichen. Solche Kessel sind zugleich auch Wagen, sie sind auch 'Meere'. Hillebrandt I, 191_3 erklärt freilich: „Daß samudra ein Name für eine beim Sōmaopfer verwendete Kufe sei, kann ich nicht bestätigt finden; in allen Stellen, die ich eingesehen habe, ist es möglich, das Wort auf die Sōma zugesetzten Wasser zu beziehen." Aber das Urteil wäre doch wohl anders ausgefallen, wenn Hillebrandt das biblische „Meer" (im Tempel des Šalomo I, Könige VII, 23) und die Nachweisungen über den philistäischen Ursprung mekōnah-artiger Beckengestelle bei v. Spieß S. 25 hätte vergleichen können. Wie in ṚW. V, 47, 3:

Ein Stier, ein Meer, ein roter Vogel
ging in den Schooß er ein des alten Vaters,

mit dem Meere, das dem Stiere und dem Vogel so völlig gleich gestellt ist, der Wasserzusatz zu Sōma gemeint sein könnte, ist nicht zu verstehen, und Hillebrandt selbst deutet den Ausdruck I, 327 auf das himmlische Naß des Amṛtam. Denkt man aber an kultische Gefäße wie die von Spieß nachgewiesenen, so enthält das Nebeneinander der drei einander scheinbar so völlig ausschließenden Bilder sofort eine anschauliche Grundlage: das Sōma-Becken ist ein „Meer", ein Stier und ein Vogel zugleich, das heißt eine Mischgestalt aus beiden. Und der alte Vater verschlingt es, wie wir das vom Gandharwen, Wṛtra und seinen Entsprechungen schon gewohnt sind. Dabei ist aber immer auch noch die andere Vorstellung gleich mächtig, daß das Becken den Sōma verschlingt, also seinerseits bereits den Gandharwen und ähnliche Gestalten schon vorstellt. Daß in der Tat scheinbar unvereinbare Bilder durch das zurück Greifen auf die Denkmäler ihre Aufklärung finden, lehrt auch ṚW. IV, 33, 8, wo es von den Ṛbhawa heißt, sie seien:

Des Wagens Bildner, der nun rollt, nun stillsteht,
der allgestaltigen Kuh, die alles anregt.

Hier sind Wagen und Kuh einander geradezu gleich gesetzt und wir lernen aus der Stelle, daß der Dichter dieser beiden Zeilen noch wußte, daß die allgestaltige Kuh, der 3rädrige Wagen und die Schale des Twaṣṭar (die durch 3 neue ersetzt

Digitized by Google

wird) eigentlich ein und derselbe Gegenstand sind, wie dies die 3rädrigen Wagen und das 3beinige Stiergefäß bei Spieß in höchst willkommener Weise veranschaulichen. Besondere Beachtung verdient zugleich der Name „allgestaltig", den die Kuh hier führt. Wiśwarūpa ist auch Name des Sohnes des Twaštar, der aber nur 3 Häupter (und dem entsprechend 3 Gestalten hat: Haselhuhn, Sperling, Rephuhn) hat, und Bṛhaspatis trieb für sich ein die vielfarbige Kuh (ṚW. I, 161, 6), deren Name im Hause des Mondes bekannt ist (ṚW. I, 84, 15; vgl. Hillebrandt I, 422f.); wo also wohl auch ihr Stall war, aus dem er sie befreit (Hillebrandt I, 414, 6). Ich habe an anderen Orten bewiesen, daß wir diese Kuh als 3farbige „Beere" in der Herde des Minos wiederfinden (Real-Encykl. I A: Rätsel Sp. 98), in dessen „Stalle" auch der Minotauros ist, der in seiner gefährlichen Ungeheuerlichkeit genau dem Wiśwarūpa entspricht. Es ist beide Male derselbe Wechsel in der Auffassung zu beobachten: die Kuh „ist" das Becken, und Wiśwarūpa „hat" das Becken (in sich, verschlungen, usw.), d. h. vor allem den Trank, der darin ist (vgl. o. die Kuh als verhängnisvolle Gabe zwischen den 3Zungen des Waruna — verhängnisvoll, weil sie zugleich das Fluchgold ist, um dessen willen der Besitzer das Leben lassen muß). Und zu aller Vollständigkeit sind auch auf Kreta, wie auf Rhodos, Becken nachzuweisen, die „Stiere" hießen (Schultz, Rätsel II, 115).

Die 3 Häupter, 3 Gestalten, 3 Farben, 3 Räder zusammen mit dem ausdrücklichen Hinweise auf das Haus des Mondes, in dem man über diese Dinge Bescheid weiß, sind sammt ihrer Beziehung zu den Kesselwagen, der Kuhmilch und Stutenmilch, dem Samenguße des Hengstes und des Stieres um so bedeutungsvoller, als der Wagen des Mondes 3 Räder hat (Wišnupurānam II, 12, Hillebrandt I, 291). Es ist damit gesichert, daß es sich auch hier überall um Vorstellungen vom Monde handelt; die Hitze des Gefäßes war ja schon auf ganz anderem Wege bereits ebenfalls als solche zu belegen, und es ist um so erfreulicher, daß wir jetzt neuerlich zu demselben Ergebnisse hin gezwungen werden. Der heiße, glühende, 4füßige, stiergestaltete Kessel des Atharwawēda, der den Verlauf der Zeit ermelkt, kann — trotz seiner, der Tierform bereits vollständig angepaßten Fußzahl — doch auch nur wieder der Mond sein. Eine sehr selbstverständliche Beobachtung, die „Kuhwärme" der Milch, die „Hitze" des Samens, die Eigenwärme des Säugetier- und Vogelkörpers tritt uns hier in kosmologischer Auffassung ins Maaßlose gesteigert und auch gelegentlich auf nicht warmblütige Tiergattungen übertragen, entgegen: als glühendes Milchgefäß, als „See" oder „Meer" voll siedender Milch, aber auch als heißes Inneres des Tierkörpers, durch den der Held hindurch muß, wobei er solche Hitze auszuhalten hat, daß er die Haare verliert, die ihn vorher dunkel und häßlich gemacht haben; denn strahlend, verschönt, kömmt er aus dem Leibe des Vogels (Śēna mṛgha), des Drachen, des Fisches, der ihn verschlungen hat, hervor, strahlend und verschönt auch aus

Digitized by Google

dem einen Ohre der Stute, der er zum andern hinein gestiegen ist, oder aus dem Bade in der Stutenmilch, das sich mitunter geradezu im Bauche des Heldenrosses befindet. Wir sehen hier die Wanderung vom einen Ohre zum andern als Variante der Wanderung durch den Mund hinein zum After oder wieder zum Munde (oder durch eine gewaltsam erzeugte Öffnung: Aufschlitzen) heraus. Und die Hitze im Tritabrunnen verrät uns deutlich das Wesen dieser Durchgangsstelle von der Innenwelt in die Außenwelt, dieses Schlundes, durch den bald Iason auf seiner Argo, bald Etana auf seinem Adler oder Kṛsaaspa in seiner Stachelkiste ein und aus zieht oder gezogen wird. Im Brunnen findet sich ebenso das Feuerzeug wie im Drachenleibe; das schwarze Antilopenfell, in das sich der „Schüler" hüllt (AthW. XI, 5, 1) ist nichts Anderes als der Leib des „Lehrers", den er mit seiner Hitze (tapas) füllt (ebd. 6), und wir stehen in der Tat an einer für das Verständnis „des" Mythos Grund legenden Stelle.

Auch dieses Mal läßt uns die wedische Überlieferung nicht im Stiche. Das Śat. Brāh. III, 6, 2, 9 erklärt uns: Er (Sōma = Mond; vgl. Hillebrandt I, 289) war eingeschlossen in zwei goldene Schalen (vgl. ebd. I, 329). Diese schlossen mit scharfen Rändern bei jedem Augenzwinkern zusammen (vgl. Hüsing, Iran. Übers. S. 66). Dies waren Dīkšā (vgl. ebd. I, 282f.: Verbrennung) und Tapas (Erhitzung). Ihn bewachten die Sōma hütenden Gandharwen. Die Angabe freilich, daß die beiden Schalen golden seien, werden wir einem verfehlten Verschönerungsbedürfnisse des Überlieferers zuzuschreiben haben; sie „glühen" zwar, aber das golden leuchtende ist doch immer sonst Sōma. Den beiden dunklen, meist ins Ungeheuere vergrößerten, Schalen oder Klappen begegnen wir aber immer wieder in den mythenhaltigen Erzählungen. Odusseia XII, 81:

> Klappende nennen dieselben die seligen Götter, auch Vögel
> kommen da nimmer vorbei. Sogar von den flüchtigen Tauben,
> welche dem Vater Zeus die Kost der Unsterblichkeit bringen,
> rafft stets eine für sich hinweg die geglättete Felswand;
> aber der Vater erhält, eine neue entsendend, die Vollzahl.
> Nimmer entrann ihr ein Schiff, das von Menschen gesteuert dahin kam;
> unter einander gemengt entführen die Flut und der Sturmhauch
> schrecklicher Glut die Planken des Schiffs und die Leichen der Männer.

Auch Jason läßt die Taube als Vorbild der Argo voran fliegen, auch in dieser Erzählung liegt das goldene Flies, wie bei Homeros das Ambrosiabecken des Zeus, hinter den beiden dunklen Felsen (κυάνεαι πέτραι). Das Naß von Hnitbjǫrg, das Ōdinn bei Gunlǫd gewinnt (Bragaroedur 3), ist ebenfalls der Unsterblichkeitstrank, und Hnitbjǫrg bedeutet die klappenden Berge. Die Sumplegaden nehmen also im Mythos gerade jene Stelle ein, welche wir hier fortwährend betrachteten. Sie sind der Tritabrunnen, auf dessen Grunde der Schatz (oder das Feuerzeug u. dgl.) liegt, die Kinnbacken des Gandharwen, der den süßen Brei im Maule hält (oder die Birne, Kuh u. dgl.), die beiden

Digitized by Google

Gandharwen als Wächter des Sōma (zwei Brüder oder Mann und Weib), die Hirnschale oder der Körper des räuberischen, feindlichen Wesens, die zerspalten werden muß, damit man zu ihrem kostbaren Inhalte gelange, oder die „Berge", welche [Indra] entzwei schießen, die Burgen, welche er brechen muß, um die „Kühe" zu befreien. Für die Deutung des Sōma und des ihm in den verschiedenen Fassungen Entsprechenden auf den Blitz wüßte ich bei bestem Willen überhaupt nichts anzuführen, während die Auffassung der beiden Klappen als Wolken in einer — für die Wolkenfreunde freilich wohl sehr überraschenden Weise mit einer Stelle der talmudischen Überlieferung gestützt werden könnte. Nach dem Jalqut zu Ijjōb XXXVIII, 9 (Mon. Talm. I, 208 Nr. 722) befindet sich nämlich die Wohnstätte des Mondes zwischen Wolke und Nebel, die wie zwei Schüsseln einander zudecken, während er zwischen ihnen ist. Wenn der Mond ersteht, wenden die beiden Wolken ihr Antlitz gegen die Westseite, und er geht aus ihrer Mitte hervor,....bis zur Hälfte des Monats, wo er ganz aufgedeckt ist.... Und von der Hälfte des Monats an wenden die beiden Wolken ihr Antlitz gegen die Ostseite, das Antlitz des Mondes, der eben frei geworden war, beginnt, wieder einzutreten und sich hinter die beiden Wolken zu verstecken,.... bis zum Ende des Monats, wo er ganz zugedeckt ist. Die Ijjōb-Stelle: Als ich Gewölk zu seinem Kleide machte und Nebel zu seinen Windeln enthält in der Tat offenbar schon denselben Gedanken, der vielleicht sogar, wie so vieles Andere in der jüdischen Überlieferung, nicht semitisches (etwa iranisches) Ursprunges sein könnte. Doch wie dem auch sei — die Stelle zeigt auf jeden Fall, daß es sich, auch wenn die Berge Wolken sind, doch nur um den Mond handeln kann, daß wir hier wirklich an eine Stelle gelangt sind, wo die Deutung des Mythos neben ihm in glaubwürdiger Weise überliefert ist. Die Kühe, die aus solchen Wolkenbergen kommen, können trotz ihrem Brüllen nur wieder in einen Mondkessel gemolken werden.

Die Edda stellt dem Mānagarmr (Mondwolf), der am Ende der Zeiten den Mond verschlingen und damit merkwürdiger Weise auch die Verdunkelung der Sonne bewirken wird (Gylfaginning 12), seinen Vater, den „berühmten Wolf" (Hrōdwitnir; Grīmnismāl 39) Fenrir zur Seite, der die Sonne frißt (Wafþrūdnismāl 46, Wǫluspā 40f.), die aber in der nächsten Strophe Ālfrǫdul = „Albenstrahl" heißt und der vorher eine Tochter geboren wird. Das ist die eine Ausbildung desselben Gedankens, der uns auch noch ein zweites Mal vorliegt, wenn es von Skǫll und Hati heißt, daß jener die Sonne, dieser den Mond verschlingen wird (Gylf. ebd.), ein drittes Mal, wenn Skǫll vor der glänzenden Göttin, Hati hinter ihr läuft, wenn sie zum Eisenwalde fährt (Grīmnismāl 39), ein viertes Mal, wenn zwei Rosse sich an der Sonne matt ziehen (ebd. 37), ein fünftes Mal, wenn die Asen zur Abkühlung der Sonne in mitten der Buge klüglich kühlende Eisen anbringen (ebd. 37), oder unter dem Buge der Pferde, um die aus einem Funken Muspellheims

Digitized by Google

geschaffene Sonne abzukühlen (?) Blasebälge, die in einigen Liedern īsarnkōl genannt wurden, befestigen (Gylf. ebd.), und endlich ein sechstes Mal, wenn Swalinn als Schild vor der glänzenden Göttin steht, deren Feuer Felsen und Fluten verzehren wird, wenn er einstmals abfällt (Grimn. 38). Die Vorstellung vom Ende, das die Sonne herbei führt, steht hier an Stelle jener vom Ende der Sonne selbst; Swalinn ist ein segensreiches Geschöpf, dessen Fall den Weltbrand bringt, und Mānagarmr oder Fenrir ein unheilvolles, dessen Sieg die Weltnacht herauf beschwört — dennoch handelt es sich immer um dasselbe Bild, um dieselben Wesen in verschiedener Auffassung. Die Sonne wird von den beiden Wölfen zum Eisenwalde geleitet — daß es sich um eine Verfolgung dabei nicht handeln kann, ergibt sich daraus, daß der eine Wolf voran läuft! Im Eisenwalde wohnt aber die Hägse (alte Zauberin, Riesenweib), die der vielen Wölfe Mutter ist, mit anderen Hägsen zusammen, und die kühlenden Eisen (Blasebälge) oder der Schild gehören wohl mit zu dieser Gegend des dunklen Schwermetalles. Das „ungarische" Märchen bei Sklarek II, 110 kennt eine Eisenhägse im Walde, die, um Brot aus der Stadt zu holen, sich mit einer Eisenhechel (vgl. Jārnsaksa, d. h. 'die mit dem Eisenmesser') auf die Nabe ihres Spulrades setzt und fort rollt, während ihr Gast hinter einer sich öffnenden Stubentür das goldene Mädchen hervor holt, das in einen Krötenbalg gehüllt ist. Das wäre also Idunn, die Hermōdr aus Helheim befreit, wo sie in ein Wolfsfell gehüllt war; und zur Aufklärung der beiden Eisengewichte darf man wohl auch auf Pentamerone IV, 8 (2. Bd. S. 108f.) verweisen, wo die Uhr der Zeit und damit die „Zeit" (*Χρονος*) selbst, stille steht, als Cianna von ihr die beiden Gewichte abhebt. Spielformen dieses Märchens nennen ausdrücklich den Mond an Stelle des Chronos (Zeit), und ich darf es nun wohl getrost der Vorstellungskraft des Lesers, der alle Darlegungen bisher sorgsam verfolgt hat, überlassen, zu beurteilen, ob der einheitliche Ursprung der verschiedenen, eben angeführten Auffassungen in etwas Anderem liegen kann als in dem Bilde des auf beiden Seiten vom Wolfsrachen, vom Schilde, von Blenden, kühlenden Klappen oder (schürenden?) Blasebälgen umgebenen heißen Mondgefäßes.

IV. Der Alte und der Junge und die Rechnung nach Zwölften.

Um uns nun Überlieferungen zu nähern, welche unmittelbar zum Jahre hinüber leiten, knüpfen wir nochmals an den Mond als Befruchter an: bringe uns Samen, der Nachkommenschaft zeugt wird RW. IX, 60, 4 zu ihm gebetet und IX, 19, 5 wirft man die Frage auf: Hat er bei seiner Läuterung nicht in die nach dem Stiere Verlangenden, die weiße Milch geben, die Frucht gelegt? Schwangerschaft des Weibes, Trächtigkeit der Kuh, sind also seine besonderen Werke. In AthW. X, 64, 6 wird nun aber Twaštar als alter, fruchtbarer,

Digitized by Google

samenreicher Mann bezeichnet, der eine Schale voll Sōma hält. Also wäre zu schließen, daß dieser Samenträger Twaštar der Mond sein müsse, zumal auch Twaštar in Wāj. Samh. XXIX, 9 im Besonderen Schöpfer des Menschen (wie Apām Napāt im 19. Jašt 51) und des Rosses genannt wird. Er weiß Bescheid, wie man das amṛtam in den Kühen verwahrt (ṚW. X, 49, 10; d. h. den Sōma oder Honig in den Becken oder Kufen, vgl. S. 29 ff., 76 ff., 191 f.), und ist wohl der Hausherr (ṚW. V, 41, 8) über das Haus des Mondes, in dem man den geheimen Namen seiner Kuh kennt (ṚW. I, 84, 15; vgl. S. 42). Trotzdem hat schon Ludwig aus seinem Wettstreite mit den Ṛbhawa (Ṛbhus = Ṛtus) geschlossen, daß Twaštar der Gott des Jahres ist, und damit die Zustimmung Hillebrandts I, 516 geerntet, der ihn als Sonne erklärt. In der Tat ist dieser alte Samenträger eine weit verbreitete, kalendarisch wichtige Gestalt, nicht bloß wegen seiner Beziehung zu den Ṛbhawa, deren Schlaf im Hause des Agōhija uns die Zwölften in Indien belegt, sondern auch wegen seiner Wesensgleichheit mit dem Füllhornträger Eniautos der Hellenen, mit dem alten Schmiede Mamurius Weturius bei den Römern, mit Dithurambos und verwandten, insgesammt zur Einteilung des Jahres und besonders den Zwölften bereits in mannigfacher Beziehung stehenden Gestalten. Wir wollen ihn daher näher ins Auge fassen.

Über das Verhältnis des Twaštar zu den Ṛbhawa, und damit über die Stellung dieser zum Mythos, enthalten die Weden, wie sich bei aufmerksamer Betrachtung heraus stellt, mehr, als davon gewöhnlich für die Zwecke der „wedischen Mythologie" fest gehalten wurde, und dieses z. T. auch so, daß wir es anders auffassen müssen, als es bei flüchtigerem Blicke auf die Überlieferung aussieht. Vor allem gilt Letzteres für die Zahl der Becher, welche die Ṛbhawa in ihrem Künstler-Wettkampfe mit Twaštar verfertigen. Sie wird mit 4 angegeben, und daneben steht, daß Twaštar ṚW. X, 53, 9 selbst ebenfalls mehrere Schalen hat. Aber Hillebrandt I, 516, hat bereits richtig erkannt, daß Twaštar nur eine, die Ṛbhawa dagegen mehrere Schalen haben. Wir fügen in Hillebrandts Sinne, aber bestimmter, hinzu: sie verfertigen zu der einen Schale des Twaštar 3 andere, so daß zusammen ihrer 1 + 3 = 4 sind, was die uns erhaltenen Lieder sich bereits durchwegs so zurecht legen, daß sie alle 4 Schalen von den Ṛbhawa verfertigen lassen und nun gar mit der des Twaštar nichts anzufangen wissen. Jedoch der Bau der Verse zeigt noch deutlich, wie äußerlich diese nachträgliche „Verbesserung" angebracht wurde. Man braucht nur zu vergleichen:

Ṛw I 161, 10: Der eine treibt die lahme Kuh zum Wasser hin,
der andre schneidet auf dem Brett das Fleisch zurecht,
der dritte kehrt am Abend allen Mist hinweg:
ob wohl den Eltern wohlgefiel der Söhne Tun?

mit dem voran gehenden (die „Frage nach dem Stärksten" enthaltenden „Schmiede"-)Verse

Digitized by Google

9: Der eine sprach: Das Wasser ist das herrlichste,
der andre sprach: Nein, Feuer ist das herrlichste,
der dritte pries um Vieles mehr den vajra:
so Gutes redend bildetet die Becher ihr,

um zu sehen, daß jedem der 3 Ṛbhawa je eine Tätigkeit beim Erzeugen der Kuh, wie auch beim Verfertigen der Becher je ein Spruch und je ein Reich von den 3 Reichen des Weltalls zugehört. Da liegt der Schluß nahe, daß auch jedem Spruche ein Becher zugeordnet war, und daher kann IV, 33, 5 nicht so gemeint sein, wie man es fürs Erste auffaßt:

Es sprach der Älteste: mache zwei der Becher,
der Jüngre sprach: drei Becher laßt uns machen,
der Jüngste sagte: vier der Becher mache;
Twaštar bestaunte dies euer Wort, Ṛbhawa.

Entweder will der Dichter den schlichten Tatbestand verschleiern und meint, man solle raten, daß jedes Mal der erste Becher des Twaštar, die Vorlage, schon mit gezählt ist (wir hätten dann zu verstehen: laßt uns bewirken, daß 2 Becher da sind, 3 Becher, 4 Becher), oder es wäre geradezu an Stelle von 2, 3, 4 einzusetzen 1, 2, 3. Das Erstere scheint mir das Richtige zu sein, und in diesem Sinne ist dann auch das Folgende zu verstehen, das wir gleich durch eine andere Stelle beleuchten:

IV, 33, 5: Die Männer sprachen wahr, und so geschahs,
die Ṛbhawa, sie führten diesen Plan aus;
doch Twaštar, als er sah der Becher viere
wie Tageslicht erglänzen, wurde neidisch.
I, 161, 4: doch Twaštar, als vier Becher er gefertigt sah,
versteckte sich hinschlüpfend zu der Weiber Schar.

Der Schluß von I, 161, 4 ist also besser als der von IV, 33, 5; denn wenn wir ihn fest halten, ergibt sich zu der Flucht des Twaštar ein genaues Gegenstück in der Flucht der Ṛbhawa I, 161, 3:

Als Twaštar sprach: laßt diese Männer töten uns,
die frech durch Spott der Götter Trinkgefäß entweiht,
da legten sie beim Trunk sich andre Formen an.
Die so Versteckten rettete ein Mädchen dann.

Aus ṚW. I, 161, 1 erfahren wir den Unterschied zwischen dem Becher des Twaštar und den Bechern der Ṛbhawa; diese sagen:

nicht schalten wir den Becher; er ist gut von Art.
Des Holzes Güte, Bruder Agnis, lobten wir.

Der Becher Twaštars also war hölzern, die der Ṛbhawa aber erglänzen wie das Tageslicht (IV, 33, 5), waren also aus Metalle, wir würden vermuten, aus Golde. In ihren Worten liegt mithin erneuter Hohn, und in ṚW. I, 161 werden wir daher Bruchstücke und Nachklänge eines ehemaligen Dramas vor uns haben, in dem Twaštar, die Ṛbhawa und andere Wesen handelnd auftraten.

Der Gang der Handlung läßt sich noch im Großen und Ganzen fest stellen. Die Ṛbhawa verspotten den hölzernen Becher; Twaštar will sie (allein oder

Digitized by Google

mit Hülfe anderer, die beim Mahle anwesend sind?) töten. Da legen sie beim Trunke sich andre Formen an und werden in dieser Verkleidung von einem Mädchen gerettet. Das setzt voraus, daß Twaštar sie verfolgte. Er müßte nun den Agnis zu den entkommenen Ṛbhawa als Boten gesandt haben, wahrscheinlich nachdem er vorher seine Sache bei den Göttern anhängig gemacht hatte. Agnis erscheint hier geradezu als Gerichtsbote der Götter. Ṛw. I, 161 beginnt mit einer Antwort der Ṛbhawa an ihn, welche uns lehrt, daß ein voran gegangenes Stück ausgefallen ist. Agnis erwidert ihnen auf ihre Entschuldigung, daß sie ja immerhin die Güte des Holzes gelobt hätten, sie müßten nun 4 Becher aus einem machen (4 = 1 + 3). Dazu verpflichten sie sich auch, und wenn es nach I, 161, 3 den Anschein hat, als wollten sie diese Aufgabe erst nach Verfertigung von Wagen, Roß und Kuh und nach Verjüngung ihrer Eltern erledigen, so scheinen diese Verse doch bloß späterer Zusatz zu sein, in dem man ein Verzeichnis anderer (im Wesen derselben) Wundertaten des Ṛbhawa anlegen wollte. Das Zwiegespräch mit dem Boten Agnis schlossen jedes Falles die Worte ab: Wo ging der hin, der uns die Botschaft hat gebracht? — d. h. Agnis ist ihnen plötzlich spurlos entschwunden und hat sich so allen weiteren Verhandlungen nach Erledigung seines Auftrages entzogen. Nun beginnen die Ṛbhawa ihre Tätigkeit, auf die wir später eingehen wollen. Als sie fertig sind: geschirrtes Wagens fuhren zu den Göttern sie (I, 161, 7), also wohl nicht, um selbst zu Göttern zu werden, sondern weil sie nun ihre Becher vorlegen und ihre Rechtssache gegen Twaštar betreiben wollen. Wir dürfen annehmen, daß nun Twaštar seinerseits vor die Götter geladen wird, und erfahren, daß er sich beim Anblicke der gelösten Aufgabe unter die Weiber versteckt, ähnlich wie dies vorher die Ṛbhawa taten, und auch dadurch dem Apām Napāt neuerlich vergleichbar. All das setzt aber voraus, daß Twaštar und die Ṛbhawa nicht bloß wegen der Verspottung des Bechers mit einander in Fehde lagen, sondern daß auch die Ṛbhawa Twaštar gegenüber bedingte Rechte besaßen; sonst brauchte er nicht vor ihnen zu den Weibern zu flüchten. Neid und Schaam begründen diese Flucht nicht hinlänglich, die so sehr der Flucht der Ṛbhawa selbst entspricht. Wir kommen also zu dem Ergebnisse, daß es sich um eine Wette handelte, über deren Ausgang die Götter zu entscheiden hatten. Was kann ihr Inhalt gewesen sein? Sicherlich nur der: wer das Trinkgefäß der Götter schafft, siegt; der Unterlegene verfällt dem Sieger. Zuerst macht sich Twaštar an die Arbeit, welche die Ṛbhawa bemängeln. Daher müssen sie, um sich zu lösen, Besseres leisten; die Götter bestimmen das Ausmaaß. Die Ṛbhawa siegen, und nun verbirgt sich Twaštar.

Daß der Aufenthalt der Ṛbhawa bei dem spendereichen Agōhija-Sawitar (ṚW. I, 110, 3) bloß eine andere, sehr weit abstehende Fassung desselben Streites mit Twaštar ist, hat man schon nicht mehr empfunden. Die Ṛbhawa schlafen bei Agōhija-Sawitar ein Jahr und schmausen bei ihm 12 Tage lang. Während des Jahreslaufes schaffen sie geschlossenes Auges (oder: unsichtbar

Digitized by Google

für das Auge?) durch die Wesen schleichend (ṚW. I, 161, 12), Kraut auf den Höhen, Wasser in den Tälern; oder schaffen Felder, ergießen Ströme, füllen die Fluren mit Kraut, die Tiefen mit Wasser. Und nun folgt das 12tägige Schmausen. Hier handelt es sich also um die Zwölften am Schlusse des Jahres. Thibaut, und ihm folgend Ginzel, haben an den Zwölften in Indien Zweifel geäußert, welche Hillebrandt, III, 145_3 ausführlich und überzeugend widerlegte. Nachzutragen wäre nur noch, daß Thibaut auch darin Unrecht hat, die Frage auf die Wintersonnenwende (an der übrigens Hillebrandt ebenfalls haften bleibt) zu zu spitzen. Auch wenn der alte indische (wedische oder vorwedische) Jahresanfang nicht in die Winterwende fiel, wäre an der Schaltgeltung der Zwölften und an dem vollen Werte der Überlieferung von den Ṛbhawa als Zeugnis für sie nicht zu zweifeln. Es treten noch die von Hillebrandt III, 140ff. gesammelten Belege für die Bedeutung der Ṛbhawa und ihre enge Beziehung zur alten Dreiteilung des Jahres und zum Laufe der Zeit hinzu. Wir hätten also in ihrer Bemühung um die Berge und Kräuter (1), die Saaten und Felder (2), Täler und Wasser (3) Hinweise auf die Jahreszeiten zu sehen, denen die Ṛbhawa vorstehen: jeder Ṛbhus würde während seines Schlafes je eine Jahreszeit hervor bringen.

Mir scheint, daß nach Feststellung dieser Zusammenhänge A. Kuhns Gleichsetzung der Ṛbhawa mit den Alben doch freundlichere Beurteilung verdient, als die ihr von Hillebrandt I, 151 zu Teile gewordene; denn es besteht eben doch nicht „völlige innere Verschiedenheit". Auch nach deutschem Glauben gehören die Zwölften zum Väterwege, gehören den Verstorbenen, den Alben, Truden und Hägsen, die man sogar während dieser Zeit bewirtet. Das beweist zwar nichts für hohes Alter der Zwölften auf deutschem Boden (s. u.), wohl aber ergibt sich daraus unter Anderem auch die Zugehörigkeit der Alben und ihrer Bewirtung zu der dunklen Zeit. Und wenn ich nun auch den aus Kuhns Nachlasse erst 1912 heraus gekommenen Abhandlungen über die Pitaras, die „Väter", und die Zwerge ihrer ganzen Richtung nach grundsätzlich nicht zustimmen kann, so ist doch durch sie ein naher Zusammenhang zwischen Alben und Pitaras erwiesen, zu dem insbesondere auch das goldene, unter der Erde fortwirkende Geschlecht bei Hesiodos, Werke und Tage 122, verglichen werden kann.

Das Wachstum fördernde Geister sind auch die Frawṛtis der Iranier, und auch an ihnen haftet eine auf Schaltzeit und die Zwölften hindeutende Überlieferung. Ch. Bartholomae, Altiran. Wörterbuch Sp. 993 sagt: „die Gesammtheit der Fr. der Gläubigen aber spielt eine ähnliche Rolle wie die indischen pitárah, die römischen manes". Nun heißt es von ihnen im 13. Jašt, 49f., daß sie von ihrer Wohnstätte aus heran fliegen um die Zeit des Hamaspaθmēdaja-Festes und sich hier 10 Nächte ergehen. Der Name des Festes ist noch nicht befriedigend gedeutet; es handelt sich um die Zeit, wo der festliche Lauf des Jahres beendet und die Schaltung fällig ist. Alle Angaben

Digitized by Google

stimmen darin überein, daß die letzten 5 Tage dieses Festes die 5 Ergänzungstage (Epagomenen) sind, die man am Ende des Jahres schaltete. Aber der Bundahišn XXV, 7 fügt noch hinzu, daß diese 5 Schalttage den 5 Monaten des Winters entsprechen und stellt dem die 7 Monate des Sommers gegenüber. Das führt darauf, daß das Hamaspaþmēdaja-Fest im Ganzen nicht 10 sondern 12 Nächte währte, und daß die ersten 7 derselben den 7 Monaten des Sommers entsprachen (vgl. Ginzel I, 284). Über den Zusammenhang der 12 Monde und ihrer Tierbilder mit den 12 Nächten sprach ich schon oben S. 51. Die Hauptstelle des Awesta über das Hamaspaþmēdaja-Fest, das Fest der Seelen der Abgeschiedenen, der Pitaras oder Einherier, 13. Jašt, 49, erscheint jetzt in neuem Lichte. Die Worte 'zehn Nächte hindurch (gehen die Frawṛtīs hier um)' sind im Metrum gestört; es fehlen gerade zwei Silben und wir müssen ergänzen (G. Hüsing): ‹duwa›dasa pari ḫšafno 'zwölf Nächte hindurch'. Der Fall liegt ganz ähnlich wie bei den Karšiwaren, wo der Versbau verrät, daß der 7te und 8te ausgefallen ist und 9 sein müssen (s. S. 55 u. 239 ff.), und die Ergänzung der 10 auf 12 kann nicht zweifelhaft sein: 13. Jašt, 49 enthielt in unverderbtem Zustande den Beleg für die iranischen Zwölften, und der Bundahišn bestättigt, daß sie auf die Monate des Sommers (7) und des Winters (5) bezogen waren.

Die von Kuhn angenommene Beziehung der Ṛbhawa zu den Schmiedebrüdern (ebd. S. 19f.) beruht auf dem etwas zu äußerlichen Vergleichspunkte des Handwerkes und ließe sich bloß auf ziemlichen Umwegen (deren einer z. B. über Daidalos führen würde) wirklich mythologisch behandeln. Dagegen ist die bisher ganz unbeachtet gebliebene Übereinstimmung zwischen der Erzeugung der Götterkleinode (Schale, Kuh, Wagen usw.) durch die Ṛbhawa im Weda, wie sie sich uns oben im Zusammenhange erschloß, und die Erzeugung der Götterkleinode durch die Alben in der Edda, Skáldskaparmál 3, doch recht auffällig. Loki hat der Sif aus Bosheit alles Haar abgeschnitten (und wohl noch außerdem Freys Schiff und Odins Speer vertan). Er soll Ersatz schaffen und geht zu den Zwergen, welche diese Gegenstände verfertigen. Dann wettet er mit einem anderen Zwerge um den Kopf, dessen Bruder werde nicht 3 Gegenstände verfertigen können, die den eben erwähnten an Werte gleich kämen. Während der eine Zwerg schmiedet, muß der andere unabläßig blasen. Eine Fliege (Loki) sticht ihn, aber er setzt nicht aus, und Gullinbursti entsteht (aus einer Schweinshaut); das zweite Werk ist Draupnir (aus Golde), das letzte Þórs Hammer (aus Eisen), dessen Stiel aber zu kurz ausfällt, da der Zwerg wegen der Fliege doch einen Augenblick im Blasen aussetzte. Nun gehen die Zwerge nach Ásgardr zur Entscheidung der Wette. Die Asen setzen sich in ihre Richterstühle und

Ōdinn erhält	Gungnir von Loki,	Draupnir vom Zwerge
Þórr	Sifs Haar	Mjǫllnir
Freyr	Skíðbladnir	Gullinbursti

Digitized by Google

Die Asen entscheiden, daß der Hammer das Beste ist, und es hat Loki seinen Kopf verwirkt. Doch entzieht er sich seiner Verpflichtung durch die Flucht. Endlich greift ihn Thôrr und gibt ihn den Zwergen, die ihn köpfen wollen. Er wendet ein, daß er nur den Kopf verwirkt habe, nicht auch den Hals. Schließlich vernähen ihm die Zwerge den Mund, er aber reißt den Faden aus dem Saume.

Die Übereinstimmungen sind so nahe und reichlich, wie man es bei der großen räumlichen und zeitlichen Entfernung beider Überlieferungen nur immer erwarten kann. Auch in der indischen Fassung mußten wir eine Wette ums Haupt zwischen den Ṛbhawa und Twaštar voraus setzen, auch Loki muß die Zwerge durch Spott zum Wettkampfe bewogen haben. Soferne Loki im Auftrage der Götter zu den Alben geht (um durch Beschaffung der Kleinode sein Haupt von diesen zu lösen), entspricht er dem Götterboten Agnis bei den Ṛbhawa; sofern er es gegen die Zwerge verliert und sich versteckt, dem Twaštar, der sich den Ṛbhawa durch die Flucht entzieht. Die Einleitung mit Sifs Haare ist vielleicht erst nordischer Zusatz; der Schluß kann uns zeigen, wie die Ṛbhawa mit Twaštar nach vereitelter Flucht verfuhren. Ein abgeschlagenes und wieder angesetztes Haupt, das Brüdern zu künden weiß, wo Twaštars Honig ist, erwähnt ṚW. I, 117, 22.

Unter den Anspielungen auf den Aufenthalt der Ṛbhawa bei Twaštar ist wohl die merkwürdigste ṚW. I, 161, 13:

> Als, Ṛbhawa, ihr ausgeschlafen, fragtet ihr:
> Agôhja sprich, wer hat uns eben aufgeweckt?
> Da gab der Bock den Hund als euren Wecker an[1]);
> nach einem Jahre schlugt ihr da die Augen auf.

Wo finden wir sonst noch kalendarisch bedeutsame Wesen im Hause einer etwa dem Agôhija-Twaštar-Sawitar entsprechenden Gestalt während längerer Frist schlafend und dann erweckt? Nun wissen wir aus Delphoi, daß man dort jährlich den Paian-Apollon für den Sommer weckte und für den Winter schlafen legte, und daß man mit Dithurambos-Dionusos gerade umgekehrt verfuhr. Schon L. v. Schroeder, Mysterium und Mimus, S. 206f. hat die Zugehörigkeit des Dionusos zum Väterwege, des Apollon zum Götterwege betont, von denen jener mit 3, dieser (den Jahreszeiten entsprechend) mit 9 Monaten anzusetzen ist. Also verdient unter den verschiedenen Angaben über die Dauer der Zeiten des Dionusos und Apollon jene bei Ploutarchos de E delph. 9 p. 288 F—289 C den Vorzug, welche 3 Monate des Dithurambos und des Hungers und 9 Monate des Paian und der Sättigung unterscheidet. Es tritt nun hinzu die merkwürdige Erzählung des Chameileon aus seinem Buche über Simonides (bei Athen. X, 84, p. 456 C—E), der junge Simonides

[1]) Tiere, die Wache halten sollen, wobei die Schuld des Einschlafens am schwächsten (dem Hasen) haften bleibt, kennt auch das Zweibrüder-Märchen (KHM. Nr. 60; vgl. BP. I 548$_2$).

Digitized by Google

sei dazu bestimmt worden, in Ioulis dem Dionusos das übliche Rind zu opfern und habe, als er die Axt zu diesem Zwecke beim Schmiede schärfen (oder stählen) lassen wollte, den Künstler schlafend, Blasbalg und Zange aber, die Vorderteile gegen einander gekehrt, unordentlich daliegen gefunden, was ihm zu folgendem Rätsel den Anlaß gab:

> Einstens stießen die Häupter zusammen der Vater des Böckleins,
> das die Weide oft tauscht (Blasbalg), und der schreckliche Fisch (Zange), unwillig,
> daß die Labung (Schliff, Stählung) empfange der Rinder tötende Diener (Axt),
> der von des Herrn Dionusos Lidern gern scheuchte der Nacht Kind (Schlaf).

Wie hier der Vater des Böckleins und der schreckliche Fisch Kenningar sind für Werkzeuge des Schmiedes, so werden wir solche auch in dem Bocke und Hunde bei Agōhija-Twaštar zu suchen haben, wobei noch daran erinnert sei, daß es Twaštar ist, der die Axt aus Erze schärft, mit der hauen wird der schnelle Bṛhaspatis (ṚW. X, 53, 9). Freilich stimmen die Einzelheiten nicht ganz; in Hellas machen die Werkzeuge Lärm, weil sie keine Störung wollen (und wecken dadurch den Schmied erst recht auf), in Indien gibt das eine dem anderen an dem Wachwerden der Ṛbhawa Schuld — aber um so unverkennbarer ist die Berührung im Wesentlichen.

Wie mit den Ṛbhawa ist auch mit Apollon eine Überlieferung von den Zwölften verbunden. Die Olümpier (auch Iris mit ihnen, Ilias XXIII, 206) weilen 12 Tage beim Opferschmause der Aithiopes (Il. I, 425); Poseidaon (=Apām napāt) scheint nach der Auffassung der Odusseia (I, 21 und V, 282) dort zu sein, wenn die anderen weg sind; sie wechselten wohl nach alter Anschauung mit einander ab[1]). Daß nun, wie an Poseidaon, bzw. den Olümpiern, auch an Apollon eine ähnliche Zwölftenfrist haftete, ergibt sich daraus, daß die mit ihm schwangere Leto in Gestalt einer Wölfin von Wölfen aus dem (dem Aithiopenlande entsprechenden) Huperboräerlande 12 Tage lang nach Delos geleitet wurde, wo sie in dieser (inzwischen von Poseidaon empor gehobenen) Insel den noch nie zuvor von der Sonne beschienenen Platz fand, an dem sie trotz des Fluches der Hera endlich gebären konnte. Die Reise des Apollon im Leibe seiner Mutter von den Huperboräern bis Delos währte also nach dieser Auffassung 12 Tage. Aristoteles h. a. p. 580 a 18, der sie uns erhalten hat, berichtet sie in Verbindung mit dem Glauben, daß die Wölfe bloß während dieser vor dem Beginne des Sommers liegenden 12 Tage gebären.

---

[1]) In seiner Schrift über die altgermanischen Jahresfeste (Brünn 1923), die mir erst während der Drucklegung dieses Buches durch die Güte des Verfassers zuging, hat K. Schirmeisen hiemit das eddische Gastmahl bei Aegir verglichen (S. 10) und mit Rechte die Ansicht von G. Bilfinger, Untersuchungen über die Zeitrechnung der alten Germanen (1899 und 1901) zurück gewiesen (S. 6), die germanischen Zwölften seien erst dadurch entstanden, daß man sich allmählich gewöhnt hätte, die Zeit zwischen dem Epiphanienfeste (6. Jan.) und dem römischen Weihnachtsfeste (25. Dez.) als zusammen hangende Festzeit zu betrachten.

Digitized by Google

Das erinnert daran, daß Eustathios den Ausdruck λυκαβας, der bereits Odusseia XIV, 161, XIX, 306 gleich ἐνιαυτος verwendet wird, in sichtbarer Anlehnung an das Wolfsgeleite der Leto über das Meer nach Delos, als Wolfsfurt erklärt, da die Tage [wohl richtiger Monate?] des Jahres so auf einander folgen wie die [den Zwölften entsprechenden] Wölfe, die, wenn sie über einen Fluß setzen, einer in den Schwanz des anderen beißen. Dennoch gewährt uns das keinen Anhalt, die Zwölften der delischen Sage über die Naturgeschichte des Aristoteles hinaus in höheres Alter zu verfolgen [1]). Der Lukabas ist einfach ein „Lichtweg", konnte als solcher ehedem so gut den Lichtmonat wie später die lichte Zeit des Jahres und ihr Vorbild in den wölfischen Zwölften bedeuten und hat mit dem Namen der Wölfe ursprünglich nichts zu tun. Das neugriechische Märchen (Hahn II, 189ff) kennt einen Fluß vor der Behausung des Wolfsmannes (eiserner Derwisch usw.), über den eine Kette führt, an welcher der Held mit 3 Zwiebäcken hinüber kömmt, die in Wahrheit 3 Hunde sind und den Wolfsmann zerreißen. Söllte das ein letzter Nachklang der Wolfskette im Märchen sein, dann würde dieses noch die 3 statt der 12 bewahrt haben. Auch die 12 Tage als Zeit der verhinderten Geburt der Leto sind nichts Ursprüngliches. Apollon, der als Kind dem Leibe der Mutter entsteigt, vergleicht sich mit Helios, der sich täglich durch das Bad in der Quelle des Aithiopenlandes oder in der dort befindlichen Bucht des Okeanos verjüngt (Hesiodos, Werke und Tage 527f.; Aischulos in Prom. I und II), und dem Bade des schwarzen Tropfens im Schooße der Anumati-Saraswatī oder seines Lehrers, der ihn verschlingt (s. S. 30). Dieses währt jedoch 3 Nächte, und wir sehen hier die Zwölften des Jahres an Stelle der 3 dunklen Nächte des Mondes stehen.

Zwar nicht eine Überlieferung über die Zwölften, wohl aber eine solche über die Einteilung des Jahres in 3+9 Monde und damit verbundene mythische Angaben, welche sich mit denen über die Rbhus und Apollon berühren, haben wir auch in Rom. Der alte Schmied Mamurius Veturius, der alte Mars, der zu einem vom Himmel gefallenen Ankile elf gleiche verfertigt hat, wird in Felle gekleidet am Schlusse des Jahres von den 12 Saliern, denen diese Schilde zugehören, mit Ruten aus der Stadt „gehämmert". Er ist also der Winter, den man aus-märzt. Und da dies immer am 14ten März geschehen soll, die Geburt des neuen Mars aber doch schon auf den ersten März fällt, kann er auch nicht gut der alte Mars des Vorjahres sein, den man dann höchstens aufgehoben hätte, bis der neue voll geworden wäre. Der im heutigen Italien und auch sonst weit und breit geübte Kampf des März mit dem April belegt vielmehr, daß der alte Mars am letzten März vertrieben werden sollte, zugleich mit dem Ende der finsteren Zeit, und daß der neue März eben — der

[1]) Weiteres über Wölfe und Zwölften s. bei M. Pancritius im Anthropos (1913) VIII, 877f.

Digitized by Google

April[1]) ist. Das Mißverständnis vom Jahresanfange mit dem Märze wird sich aus der Nachricht von Januarius und Februarius als den beiden erst durch Numa hinzu gefügten Monaten erklären. Dann hatte das römische Jahr im Ganzen nur 9 Monate und einen 10ten, den Mars, der aus 3en bestand, was ungefähr mit der Auffassung von Hartmann und Huschke (vgl. Ginzel II, 223) zusammen stimmt, man habe die Zeit vom Ende Dekember bis Anfang Martius als tote Zeit nicht nach Monaten benannt. Nur können wir diese Annahme jetzt eben noch genauer abgrenzen. Nehmen wir die übrigen Spuren für das 9 und 10monatige Jahr in Rom (s. S. 165) noch hinzu, so haben wir hier im Wesen dieselbe Zerlegung wie in Hellas und Indien, nämlich 3+9; der Teil des Mars entspricht dem Däterwege, die 12 Salier müßten ursprünglich 3 Schmiedebrüder (Ṛbhawa) sein und ihre 12 (=11+1) Schilde den 3+1 Schalen des Twaštar und der Ṛbhawa entsprechen. Leider erfahren wir nicht mehr, wodurch Weturius sein Haupt an die Salier verwirkt hatte: sollte etwa diesen die Verfertigung der wunderbaren Schilde gelungen sein, und Numa bloß das erste, minder wertvolle statt vom Himmel von ihm erhalten haben? Wie die Geschichte uns vorliegt, ist sie ja doch nur das letzte Aufflackern stark getrübter Erinnerungen, und der römische Festkalender ist das Ergebnis des mannigfaltigsten Ausgleiches.

Auch in Iran muß es solch ein Jahr gegeben haben; darauf deuten die 3000 Jahre des Zṛwan-*Χρονος* hin, die vor der Weltschöpfung, die selbst 9000 Jahre umfaßt, verstrichen. Zṛwan ist der weise Baumeister, der löwenköpfig, von Schlangen umwunden, geflügelt über der Schale des Mondes in den Mithräen dargestellt wurde und durch seine Kunstfertigkeit und durch die Schale an Twaštar erinnert. Damit ist dann zusammen zu stellen, daß im Bundahišn XXV geschildert wird, wie Rapiþwin (Mittag) während des (hier freilich bereits auf 5 Monate erweiterten) Winters sich in die Wasser flüchtet und von dort aus dafür sorgt, daß das Wasser der Quellen warm ist und die Wurzeln der Bäume nicht in Folge der Kälte verderben. Ist der Winter weg gegangen, dann kömmt Rapiþwin wieder herauf. Es ist also dasselbe Verhältnis wie zwischen Apollon und Dionusos.

---

[1]) Vgl. die Nachweise bei BP. I 102ff. und besonders 107ff. zu KHM. Nr. 13 „Die drei Männlein im Walde". An Stelle der 3 Haulemännerchen (Alben) stehen häufig auch die 4 Winde, die 4 Jahreszeiten (vgl. ṛbhus = ṛtus) und die 12 (13) Monate. Der Besucher muß einen davon, den März, besonders loben und wird bestraft, wenn er ihn tadelt. Der Besuch spielt immer im Mittwinter, in dem die Frühlings- oder Sommerfrucht (z. B. Erdbeeren) beschafft werden soll; aber nirgends werden die Zwölften erwähnt. Kennzeichnend ist eine slowakische Fassung (BP I 104): Maruschka wird im Winter von der Stiefmutter an 3 Tagen ausgeschickt, Veilchen, Erdbeeren und Äpfel zu holen. Sie trifft die um ein Feuer gelagerten 12 Monate, und das erste Mal gibt der Januar seinen Stab dem März, das zweite Mal dem Juni, das dritte Mal dem September, und es entstehen erst Veilchen, dann Erdbeeren und endlich Äpfel. Das vierte Mal, als die garstige Schwester kömmt, dreht er den Stab um, und sie muß erfrieren.

Digitized by Google

Auf die Flucht des Agnis in das Wasser, die auch noch hergehörete, gehe ich nicht weiter ein, sondern begnüge mich mit dem Hinweise auf L. v. Schroeder, Mysterium und Mimus S. 215f., der auch Loki vergleicht. Es ergibt sich aus dem verarbeiteten Stoffe, daß die Zwölften im Mythos in Indien, Iran, Hellas und Rom an Stelle der älteren 3 dunklen Nächte eingedrungen sind, während die verwandte germanische Überlieferung von den Alben sie nicht enthält und die deutschen Belege für die Bewirtung von Alben in den Zwölften sich vollauf erklären, wenn ältere Überlieferung sie bloß in den 3 Zuschlagnächten vollzogen dachte; wir werden von den Zwölften noch später (s. S. 228 ff.) zu handeln haben. Ferner ergibt sich, daß das Jahr von 3+9 Monden, wenn auch weit verbreitet und alt, doch nicht bis in die arische Urzeit zurück gereicht haben kann; damit man dies folgern könnte, müßte es auch noch bei anderen arischen Völkern nachgewiesen werden, und zwar in Zusammenhängen, die noch tiefer in alte Formen des Mythos hinein führen. Die Erzählung von der Wette zwischen Loki und den Alben eröffnet darauf wenig Aussicht, und wir wissen bereits, daß das Sonnenjahr, das dann bestanden haben müßte, in arischer Weltanschauung keinen Platz hat. Die Deutung des Wettkampfes auf die gegensätzlichen Jahreshälften ist eben jüngere Schichte.

Wollen wir aber den Weg von diesen Ausgestaltungen zum samenreichen Alten zurück verfolgen, dann ist jener Beiname des Mamurius zu beachten, aus dem man schon längst das arische Wort *wetos heraus erkannt hat. Twaštar trägt eine Schale und ist das alte „Jahr". Ebenso trägt der hellenische Eniautos, der in der Pompa Ptolemaei (II. Philadelphi), wie sie Kallixenos bei Athen. V, p. 198 A schildert, als Greis neben anderen kalendarischen Gottheiten (Penteteris, Horen) auftrat, ein goldenes Horn der Amaltheia, also ein Füllhorn mit Früchten. Eniautos und Horn des Amaltheia sind bei Athen. XI, 25, p. 783 C Namen eines Trinkgefäßes, und die orphische Rhapsodie (Abel, Orphica fr. 101) will, daß Eniautos im Umschwunge der Horen die schamhafte Jungfrau (Aphrodite) gebäre. Das erinnert an Prajāpatis, der wie Twaštar Schöpfer ist und aus dem Samengefäße die Ušās zeugt, ferner an den orphischen Metis, der den Samen der Götter trägt und Nebenform des Phanes ist, der schon oben S. 25 mit Prajāpatis verglichen wurde, und an die übrigen Belege, die ich in Memnon IV, 42—82 so eingehend behandelt habe, daß ich hier mich begnügen kann, ein Hauptergebnis zu wiederholen: die Gleichsetzung von Ἄντος mit dem ἐπουρανιον μηνος κερας, bezw. dem μυσχος μονοκερως (ebd. S. 52f.). Der Lichte altert, d. h. er wird zum Schwarzen, und der Alte verjüngt sich (wie Helios), d. h. er wird zum Lichten. Sehr deutlich spricht diesen Gedanken aus RW. X, 55, 5:

Der einsam läuft, obwohl umschaart von Vielen [1]),
und Jüngling war, ihn hat der Greis verschlungen.

[1]) Man vgl. die keltischen 30 Kühe, die den Mondkessel voll-„strahlen" S. 76.

Digitized by Google

Beſchau des Gottes Geiſteskraft mit Andacht:
der geſtern ſtarb, auflebt er wieder heute.

RW. V, 47, 3 heißt es:

Ein Stier, ein Meer, ein roter Vogel
ging in den Schooß er ein des alten Vaters.

Und RW. IX, 71, 2 ergänzt die Vorſtellung:

Des Vaters Hülle läßt er, geht zum Feſtplatz.

Hillebrandt I, 465 hält den Alten freilich für die Sonne; aber die einzige Stelle, die dafür ſcheinbar ſprechen könnte, iſt RW. IX, 25, 6, wo Sōma Kawi aufgefordert wird, ſich in den Schooß des „Strahlers" (arkasja) zu ſetzen. Einen Grund, hier „Sonne" ſtatt „Strahler" zu überſetzen, d. h. von der Grundbedeutung des Wortes (Strahl) abzugehen, ſehe ich nicht, wohl aber redet die Stelle zugleich vom pawitram (Sieb) und klärt uns dadurch über die Beſchaffenheit der Strahlen, um die es ſich hier handelt, auf. Nicht alle Strahlen ſind Lichtſtrahlen, und an unſerer Stelle liegt es, wenn man ſich nur erſt von der üblichen Sonnenanbeterei, die den Weden doch ſo fremd iſt, frei gemacht hat, wahrhaftig näher, an eine andere Art Strahlen zu denken. Durch das Sieb läutert der Mond ſeine Waſſer (RW. IX, 86, 30; vgl. Hillebrandt I, 361_3), und wenn überhaupt die Bedeutung Strahl für arka richtig iſt, dann kann nur der „Waſſer"-Strahl, bezw. der „Samen"-Strahl in einem Sinne gemeint ſein, der bei dem ſamenreichen Alten, um den es ſich hier handelt, ſehr verſtändlich und auch uns noch ganz ähnlich geläufig iſt, wenn wir von einem „Strahlen" des Hengſtes oder Stieres ſprechen. Das iſt vielleicht nicht ſo poetiſch wie die vom Strahlenkranze umgebene Sonne, aber der Mythos — und um ſeine Anſätze handelt es ſich hier — iſt eben auch nicht Poeſie in unſerem heutigen Sinne. Überdies führt ein anderer Gedankengang zu demſelben Ergebniſſe. Amā heißt der Strahl des Sūrija, der den Mond wieder „füllt", und wir wiſſen jetzt, daß derjenige, der ihn ſolcher Weiſe voll „ſtrahlt", nach der Meinung des Inders nicht die Sonne geweſen iſt. In weiblicher Umgeſtaltung, auf welche auch die Ausdrücke jōnī und garbha bei unſerem „Alten" und „Lehrer" (ācārija), ferner der gebärende Phanes-Eniautos hindeuten, tritt er uns als Anśumati und Saraswatī entgegen, alſo geradezu in der Geſtalt von Strömen, deren 3×7 uns angegeben werden, deren aber 3×9 geweſen ſein müſſen. Es wird ſchwerlich einen Indologen geben, der bereit wäre, Saraswatī zur Sonne zu machen; eher würden wir erwarten, ihr gelegentlich als „Mutter der Sonne" (Ellermutter) zu begegnen.

V. Umdrehung und Umlauf.

Wenn der Alte ſchwarz, der Junge licht iſt, dann muß es uns beſonders angehen, daß die Stelle, an welcher der ſchwarze Tropfen in ſeinen Schooß eingeht, um ihm als heller zu entſteigen, als „Wende" (wišuna ſ. S. 143)

Digitized by Google

bezeichnet wird. Er wendet sich also, was eine Drehung voraus setzt, wie uns eine solche des Mondgehäuses schon bekannt ist (s. S. 194 f.). Die Vorstellung nun, daß der Mond ein halb dunkler, halb lichter Gegenstand sei, der sich dreht, ist sammt ihren weit verzweigten Abarten für das Kalenderwesen und für den Mythos ganz Grund legend, zumal sie auch auf die Sonne übertragen wurde. Vergegenwärtigen wir uns also ihre Geltung in alter Überlieferung und den Spielbereich, in dem sie verändert wurde.

Wir gehen zu diesem Zwecke am besten von dem tief in die arische Vorzeit zurück reichenden Begriffe des ṛtam aus, des Weltlaufes, genauer: der Gestaltenfolge und Bewegung des Kalendergestirnes, die alles regelt[1]). Der Hüter des ṛtam, den man nicht täuschen kann (ṚW. IX, 73, 8), ist nach A. Hillebrandts zweifellos zutreffender Auffassung (I, 353) der Mond, dem wir sonst als Ordner der Zeiten begegnen. Er verteilt die Jahreszeiten (ṛtus; ṚW. IX, 85, 18) unter dem Decknamen Agnis (vgl. Hillebrandt I, 393_3), und ṛtus (vgl. lat. ritus) ist nicht bloß die festgesetzte Zeit, Opferzeit oder Jahreszeit, sondern ganz besonders auch die „Regel" des Weibes, die man sich nach dem Wandel des Mondes befristet dachte (vgl. menstruatio und intermenstruum). In ṚW. X, 61, 10 kommen die Neuner zu des Mädchens Genossenschaft mit zwiefacher Stärke begabt, womit wohl die 9 Nächte vor und die 9 Nächte nach der Regel selbst gemeint sein dürften. Im Awesta (s. S. 55) ist die kürzeste Dauer der Regel mit 3 Nächten angesetzt, doch vor-

---

[1]) S. 154 habe ich darauf hingewiesen, daß man einen ähnlichen Begriff der sinnvollen Ordnung bei anderen Völkern als den arischen vergeblich suchen wird. Nun hat B. Geiger, Die Amaša Spəntas, ihr Wesen und ihre Bedeutung (Wiener Sitzungsberichte 176, 7), Wien 1916, S. 139 betont, daß die wedischen Lieder an die Aditjas und vor allem die an Mitra-Varuna, sich von der Auffassung der anderen Götter im übrigen ṚW scharf abheben und in gewissen religiösen Zügen (Schuld, Sünde, Zerknirschtheit, seelische Not, Barmherzigkeit) an die sumerisch-akkadischen Psalmen und Bußgebete erinnern. Andrerseits treten in den Gebeten an Sin und Šamaš Züge hervor, die in der Richtung des alten arischen Denkens liegen; so entspricht es ungefähr dem arischen Begriffe des ṛtam, wenn Šamaš zu Dienern oder Kindern Kittu 'Recht' und Mešaru 'Geradheit' hat (ebd. S. 144, 169 und 245; über andere Berührungen, die in derselben Linie liegen dürften, s. hier meine Darlegungen S. 122 über Darstellungen der Wochen-Dreiheit in babilonischem Kulturbereiche und S. 181 ff. über die an Sin und Šamaš haftenden Vorstellungen von der Ursache des Wachstumes). Auf jeden Fall heben sich dadurch Sin und Šamaš wieder deutlich von den übrigen sumerisch-akkadischen Gottheiten ab. Man vergleiche bei Christliebe Fichtner-Jeremias, Der Schicksalsglaube bei den Babyloniern, Leipzig 1922 (Mitt. d. vorderas. Ges. XXVII 2) S. 53 die Überschrift: „Sinnlosigkeit des Schicksals". Auch die ägyptische Göttin Macat, die Gemahlin des Dihut, des Herrn und Enthüllers der Wahrheit hat Brugsch, Religion u. Myth. d. alten Ägypter S. 477 ff. mit dem ṛtam verglichen (s. S. 12_1 über Sôka, den 'Teiler' der Zeit); Ṛtiš wohwi, von der gleich mehr die Rede sein wird, lag wohl noch näher, und alle diese Beziehungen sind jetzt zu überprüfen im Lichte der neuen weltgeschichtlichen Einsichten über den Einfluß des Ariertumes schon auf den ältesten Orient, die ich S. 146 ff. im Umrisse angegeben habe.

Digitized by Google

gesehen, daß sie auch 9 Nächte währen kann, was offenbar ursprünglich so gemeint war, daß das Weib noch 9 Nächte nach der Regel unrein sein sollte — und dann wohl eben auch 9 Nächte vor ihr, und rein nur während der Zeit, da der Mond ebenfalls „rein" ist. Es ist nun sehr sonderbar, daß nach alter Vorstellung der weibliche Geschlechtsteil, und dann auch die Begattung überhaupt, als Drehvorrichtung betrachtet wurde. Das drehende Erbohren des Feuers war Sinnbild der Begattung, aber auch Weib und Mühle gelten als wesensgleich. Auf diese Beziehungen ist schon so oft hingewiesen worden, daß ich sie wohl nicht im Einzelnen zu belegen brauche; ich verweise daher auch bloß im Allgemeinen auf den neuen Stoff, den ich hiezu in meinen Rätseln II, 96—117 und in Laographia IV, S. 365 ff. beigebracht habe. In beiden Fällen ging man ursprünglich ersichtlich vom Reiben, bezw. Stampfen, d. h. von nicht drehenden Bewegungen aus, setzte aber dann diese ein und dachte im neuen Sinne weiter, als die entsprechenden technischen Fortschritte (der Kwirn) errungen waren. Aber die Wiederkehr der „Regel" war doch wohl gleich anfangs als Kreislauf erfaßt worden, und es ist sehr zu beachten, daß wir an Ṛtiš, der weiblichen, mythisch höchst lebendigen Verkörperung des scheinbar so blutleeren Begriffes ṛtam in Iran bereits ebenfalls die Beziehung zum weiblichen Geschlechtsleben mit der Vorstellung der drehenden Bewegung vereint finden. Ṛtiš beschirmt das Geschlechtsleben des Weibes; Unzucht, Ehebruch, Notzucht, sind die 3 großen Schandtaten, die sie — und mit ihr das Glück — vertreiben (17. Jašt, 57—59; vgl. W. Schultz, Die Flucht der Ṛtiš in Mitra, Sp. 107). Als Ṛtiš vor den Nawatara flieht, wird sie von den unreifen Knaben, den noch unbeschrittenen Mädchen, dann von den Männern, deren Samen, den Vetteln, deren Regel versiegt ist, verraten — zum dritten aber gerettet, offenbar von Männern, die Samen, von Weibern, die Regel haben; ja es ist wahrscheinlich, daß andere Fassungen sie ihre ersten Verräter mit steter Unreife, ihre zweiten Verräter mit steter Unfruchtbarkeit bestrafen, ihre Retter mit Fruchtbarkeit belohnen ließen (Mitra, Sp. 112_1). Zugleich ist Ṛtiš die Göttin des Glückes — sie schenkt Herrlichkeit und Reichtümer, wem sie sich zugesellt (17. Jašt, 6—14) — dann aber auch der hellenischen Dike gleich, wie ich Mitra, Sp. 105 ff. erwiesen habe. Unter den mannigfachen Übereinstimmungen in ihrer göttlichen Wirksamkeit und im Mythos mit Dike sei für unseren Zweck besonders hervor gehoben der ῥόθος Δίκης bei Hesiodos (Werke und Tage 222) und die Ṛtiš, deren Räder sausen (17. Jašt, 15), ferner die eigenartige Formel parijasat, paritačat (sie ging herum, sie lief herum), mit der unser Jašt jedes Mal die Verleihung einer Gabe an einen der die Ṛtiš verehrenden Helden einleitet. Das deutet darauf hin, daß Ṛtiš sich um ihres eigenen Körpers Achse dreht und, wem sie wohl will, schließlich die günstige Seite zukehrt. Im 18. Jašt, 4 lesen wir: einen Fuß setzt Ṛtiš, die gute, hochgewachsene, nieder im Innern des schönen, für den Herrscher erbauten Hauses; kurz Ṛtiš ist als eine Art Rad oder Kreisel gedacht,

Digitized by Google

wie die Weden auch tatsächlich vom Rade des ṛtam sprechen, worauf sogleich noch einzugehen ist [1]).

Die günstige und ungünstige Seite der drehbaren Gottheit können wir auch noch durch Vergleiche aus germanischem Glauben stützen und auch auf indischem Boden weiter verfolgen. Walter von der Vogelweide schreibt (55, 35): frô Saelde teilet umbe sich und kêret mir den rügge zuo, sie stêt ungerne gegen mir, sin rouchet mich niht angesehen. Darin stimmt sie vollkommen mit der Art der Frû Werlt zusammen, die vorn licht, hinten hohl und schwarz ist, und in der wir eine Nebenform der Frau Holle zu erkennen haben, wie uns H. Niggemann ausführlich im Mitra nachgewiesen hat. Frau Welt ist wohl ein alter Name der Frau Holle, da weralt (s. S. 233) zugleich darauf hindeutet, daß wir es mit einer Verkörperung der Zeit zu tun haben. Ihr Rätsel (Schultz, Rätsel II, 18f.) schildert sie außen blank, innen schwarz, 3beinig mit einem 9 Ellen langen Schwanze (vgl. ebd. II, 99f.). Sie trägt also auch noch die richtigen kalendarischen Zahlen an sich. Der Holle entspricht im Norden Hel, und da ist zu beachten, daß in der Edda (Alwissmâl 15) der Mond bei Hel rollendes Rad heißt, also Rad und Hel wohl näher zusammen gehört. Auch vergleiche man Hâwamâl 84, daß des Weibes, d. h. eben doch des unholden Weibes, Herz auf rollendem Rade geschaffen ist und darum ihrer Brust der Wankelmut inne wohnt. Es erledigt sich damit zugleich die von J. Grimm, Deutsche Mythologie [1] 505f. geäußerte Ansicht, das Rad der Saelde sei von Tyche und Nemesis entlehnt; die Vorstellung mag durch Berührung mit dem klassischen Altertume, namentlich in der Literatur, aufgefrischt, vielleicht auch um neue Wendungen bereichert worden sein: deshalb ist sie doch germanisches und weiterhin arisches Stammgut, wie allein aus der

[1]) B. Geiger, a. a. O. S. 114ff. hat mit Gründen, die eigentlich sämmtlich meine Auffassung von Ṛtiš bestättigen und unterstreichen, sie abzulehnen versucht, weil er ihr Ergebnis scheut, daß Ṛtiš eine Gestalt des Mythos und daher keine Abstraktion sei; auch der umfangreiche Schlußteil seiner Arbeit ist dem Nachweise gewidmet, die Amṛta Spanta seien ursprünglich Abstraktionen. Aber mir scheint, er hat sich durch das Wörtlein „Abstraktion", das bei mir (und auch bei Hüsing, gegen den er sich S. 227ff. in ähnlicher Weise wendet) unter Gänsefüßchen stand, auf ein Nebengeleise ablenken lassen. Ich wollte doch damit nur sagen, daß z. B. eine Gestalt wie Ṛtiš mit allem, was von ihr überliefert ist und einst von ihr gegolten haben muß, nicht einfach die Vergöttlichung eines schon längst vorhandenen, blutleeren und abgeblaßten Allgemeinbegriffes sein kann, ferner daß ich mir solch eine Vergöttlichung eines bloßen Begriffes überhaupt nicht recht vorstellen kann, und endlich daß wir uns nicht der Aufgabe, der Entstehung einer Gestalt wie Ṛtiš nachzuspüren, durch den Hinweis entziehen dürfen, sie sei eben eine 'Abstraktion'. Auch die Allgemeinbegriffe haben ihre Geschichte, und bei den bildhaft denkenden Ariern mündet sie, wo es sich um Göttergestalten handelt, in den Mythos und Kalender, und in beiden wimmelt es von anschaulichen Bildern, die jeden Augenblick Wert und Geltung von 'Abstraktionen' erhalten oder solchen ihren Inhalt geben können. Zugehörigkeit zum Mythos und 'abstrakte' Beschaffenheit schließen also einander in gewissem Sinne durchaus nicht aus, und der vorliegende Abschnitt V ist wohl sehr danach angetan, dies recht nachdrücklich zu verdeutlichen.

Digitized by Google

Glücksmühle des Frōði und den zu ihr gehörenden beiden Märgen klar wird, die selbst die beiden Seiten der Göttin darstellen. Wie Frau Holle und Hel vorn licht, hinten dunkel sind, heißt es in den Weden von Bṛhaspatis:

IX, 85, 12: Den Weisen mit dem schwarzen Rücken, ihn den Riesen,
den Herrn des Wuchses, setzt in seinen Sitz ein;
sitzt er im Schooße, leuchtet er im Hause,
erstrahlt er golden, weiß — dann sei ihm Ehre.

Er ist also die männliche Gegenform, und ihm zur Seite steht Bṛhatī, deren Name mit dem steten Beiworte bṛzati, das Ṛtiš im Awesta führt, zusammen fällt. Die Vorstellung ist offenbar auch hier, daß der Gott seine dunkle Seite abwendet, die lichte seinem Verehrer zukehrt, also sich umdreht.

An Stelle der drehbaren Gottheit finden wir ein drehbares Gehäuse, die Hütte der Baba Jaga, bei den Slawen. Baba Jaga ist die slawische Form der Frau Holle (Mitra, Sp. 70f.), und kömmt auch in iranischer Überlieferung als Ḥnāþati (Gegenform der Spantā Aramatiš) und J̌ahi (Tochter des Ahreimanjus, an der sich, als Geschenk ihres Vaters, zuerst die „Regel" zeigt) vor. Sie verkörpern dasselbe Wesen in dewischer Ausprägung, das Ṛtiš in erhabener darstellt. Wie der Held im Awesta vor Ṛtiš tritt und durch sein Gebet sie dazu bringt, daß sie durch ihr parijasat, paritačat ihm die freundliche Seite zukehrt, so muß Ḥnāþati dem „Zaraþuštra" auf sein Gebet hin ihre unfreundliche, abschreckende Seite weisen (wie Frau Welt), und eben so tritt im russischen Märchen und Heldenepos (den Bylinen) der Held vor die Hütte der Baba Jaga, die regelmäßig ihren Eingang von ihm weg und dem Walde zu gekehrt hat, und zwingt sie durch seinen Zauberspruch, ihm statt des Rückens den Eingang zu weisen. Dazu haben wir in dem drehbaren Palaste des Kuroi eine vollständige keltische Entsprechung (Mitra, Sp. 265) und finden einen sich auf einem Hahnenfuße drehenden Serail (aus persischer Überlieferung?), im Stambuler Märchen (Kunos, S. 375). Wie Ṛtiš im Hause, das sie beglückt, auf einem Fuß steht, so steht die Hütte der Baba Jaga auf einem Hühnerfuße oder auf Hühnerfüßen, Baba Jaga zeichnet sich durch ihr goldenes Bein (Knochenbein) aus und erinnert auch dadurch an das zu Frau Berchta gehörende Hühnerbein. Bei ihr befinden sich aber auch eigentümliche Vorrichtungen, die sich geübtem Blicke sogleich als Doppelungen der Hütte, bezw. der Alten selbst zu erkennen geben. Es sind in ihr 3 Paar Hände tätig, die Weizen mahlen und Mohn pressen (Afan.-M. I, 75) und dem Tage und der Nacht entsprechen, samt einem dritten Mittelding zwischen beiden, das in unserem Märchen als rote Sonne auftritt, eben so gut als Morgen- oder Abendrot gefaßt sein könnte und natürlich weder dieses noch jenes ursprünglich war. Als Beförderungsmittel besitzt Baba Jaga einen Mörser, d. h. die alte Handmühle (stupa; vgl. L. v. Schroeder, Mysterium u. Mimus, S. 444$_0$), die Spur verwischt sie mit dem Besen (Schwanze). Es wäre aber schwer zu denken, wie sie in einem Mörser vorwärts kommen

Digitized by Google

könnte, wenn dieser nicht drehend, rollend gedacht wäre. Es entspricht ihr genau die Alte im Eisenwalde (s. S. 196), die auf der Nabe eines Rades fährt. Ihrem Günstlinge gibt Baba Jaga als Abbild ihrer selbst ein rollendes Knäuel mit, das ihm den Weg weist, und in zahlreichen Märchen begegnen wir dem Alten, der ein halb schwarzes, halb weißes Knäuel in die Welt rollt und damit Nacht und Tag erzeugt. Der Held fesselt den Alten, dehnt dadurch die Nacht nach seinem Bedarfe aus, macht inzwischen sein Glück und befreit ihn wieder, als er Tag braucht. Diese Nacht, die länger als andere Nächte währt, und in der auch das Beilager bei der schlafenden Geliebten (Brünhild, Alkmene) statt findet, kann nur 3 Nächte währen, was auch sonst überliefert ist (s. S. 135). Sie ist also keine „Nacht" im eigentlichen Sinne des Wortes sondern die zusammen fassende Bezeichnung für die dunkle Zeit des Mondes, der „Tag" als entsprechender Ausdruck für die lichte Zeit des Mondes gegenüber steht. So können wir die dunkle und die lichte Seite am Monde geradezu auch als Nacht- und Tag-Seite an ihm bezeichnen. Dem gefesselten Alten entspricht Sawitar, der sich zu Zeiten in einen braunen Mantel hüllt (ṚW. IV, 52, 2), das schwarze Dunkel und den lichten Tag herbei rollt (Zusammenstellung bei Hillebr. III, 125$_3$), 3 helle Räume (3 Himmel-Wochen) und 3 dunkle Räume (3 Erden-Epagomenen) umfaßt, die festen Ordnungen bewacht (ebd. 4) und nach 3 Gesetzen uns in seiner Hut hat (ebd. 5). Wer ihn oder jenen Alten fesselt, wie Cianna die Uhr der Zeit zum Stehen bringt (s. S. 196), der hat zugleich sein Glück gefesselt; denn nun muß ihm der Mächtige seinen Wunsch gewähren. Andrerseits haben wir auch Erzählungen vom Fesseln des Unglückes. Wigalois S. 41 (Grimm, Deutsche Mythologie[1] 506f.) wird erzählt, daß jemand sich in seinem Hause ein Rad aus Golde habe gießen lassen und immer glücklich gewesen sei, offenbar weil er sorgte, daß es immer in derselben Lage stille stand; denn im Renart le nouvel 7941—8011 erhebt Fortune den Fuchs oben auf ihr Rad und verheißt ihm, es nicht zu drehen. Die Erzählungen vom Unglücke, das ein Schlaukopf in die Nabe des Rades zu bannen weiß (Afan.-M. II, 135), gehören herzu. Es verlockt, sie damit zu vergleichen, wie Indra gleich nach seiner Geburt die Spinnenbrut des Ahiśuwa tötet, indem er sie wie Speichen in das Rad schlägt (ṚW. VIII, 66, 1—4). Vom Rade als Sinnbild der Woche war schon S. 84ff. die Rede.

Eigenartig sind die keltischen Vorstellungen vom Rade. Bei der Königsweihe besteigt der König einen Wagen, der unter dem falschen bricht und begibt sich hinauf zu Fāl[1]), und Fāl stößt einen Schrei gegen das Wagenrad

[1]) Wir erfahren nicht, was Fāl ist. In der Táin bó Cúalnge S. 381 Windisch finde ich fāl do chollaibh als 'Wall von Leibern' und fāl m-bodhbha (Acc.) = circul m-bodba (ähnlich: crō bodba 'Gehege der Krähe', d. h. der Kriegsgöttin Badb). Der Ausdruck steht in der Schilderung, wie Cūchulainn auf dem Sichelwagen die „schwere Fahrt" tut, bei der die Räder des Wagens den 'Cirkel der Krähe' um die vier Provincen von Irland in das Erdreich einwühlen, daß niemand entkomme. Die Stimme von Fāl wird also die

Digitized by Google

aus, wenn er der Rechte ist (Traktat De Shíl Chonairi Móir herg. von L. Gwynn in Érin VI, 130). Das erinnert an Hemačandra, Pariśiṣṭaparwan VIII 321ff. (übers. von J. Hertel, Leipzig 1908), wo der abgesetzte König mitnehmen darf, was auf seinem Wagen Platz hat. Seine Tochter steigt aber auf den Wagen des siegreichen, neuen Königs Čandragupta, und es brechen daran 9 Speichen, was auf 9 aus dieser Ehe stammende Geschlechter deutet; auch denken wir an „Heinrich, der Wagen bricht" (KHM. Nr. 1; der eiserne Heinrich ist nach dem Ausweise der paderbörnschen Fassung die schwangere rechte Braut, die nicht gebären kann) und an die Hochzeitsbräuche, daß ein Rad des Wagens brechen muß, auf dem das Brautpaar sitzt, wobei dieser Brauch, wie es scheint, auch nach der Keuschheitsprobe hin schillern konnte. Die 'Stimme von Fal' wurde wohl mißverständlich als 'Stimme des Rades' bezeichnet, doch kannte man außerdem einen Mog Ruith, d. h. 'Diener des Rades'. Er ist blind und wurde es auf dem einen Auge, als er ein junges Kalb im Gebirge im hohen Schnee erlegte, und auf dem anderen, als er die Sonne zum Stillstehen brachte (R. A. S. Macalister, Temair Breg, Dublin 1919, S. 346; vgl. meine Besprechung in Zschr. f. kelt. Philol. 1921, S. 398, aus der ich hier das stofflich Wesentliche wiederhole). Es kann kein Zweifel sein, daß 'Kalb' und 'Sonne' beide „Räder" sind (vgl. in Táin bó Cúalnge S. 14, Windisch: es war die Zahl, in der Mac Roth ging, 9 Läufer und oben S. 72). Dieser Mog Ruith hat nun eine Tochter Tlachtga, die aus den Resten eines zerbrochenen Rades ein neues macht, das Ruderrad (roth rāmach), das wohl zugleich ein Schiff sein soll. Zu ihm gehört auch der Besen von Fanad (scúap a Fanaid; urspr. wohl scúap Afanait und gleich turbo Abundiae; Macalister, S. 354), und da Abundia-Herodias (s. Mitra, Sp. 192f.) der Frau Holle entspricht, die wir schon im Besitze von Rad und Besen (Strohwisch im Hintern; Mitra, Sp. 70) sahen, reiht sich diese keltische Überlieferung zwanglos in den übrigen Stoff ein. Mit Tlachtga, der Besitzerin des Rades, ist Arianrod, d. h. 'die mit dem Silberrade' im Mabinogion von Math, dem Sohne der Mathonwy, zu vergleichen, ferner das Zauberrad, das sich im Tore der Burg des Kuroi dreht (Keating) und durch 9 Schritte nach rückwärts stille steht (Mitra, Sp. 268). Nach dem Book of Ballimoth 406b 11—44 heißt es von dem Ruderrade: Wer das rauhe, hackige, arge Rad sieht, erblindet, wer es hört, wird taub, wer es berührt, stirbt. Soll dann Tlachtga mit den Söhnen des Simon Magus Verkehr gepflogen haben, so wird das so einzuschätzen sein, wie auch im russischen Märchen (Dietrich, russ. Volksm. S. 30) die Simeone auftreten, d. h. die kunstreichen Brüder. Simon, Simeon u. dgl. scheint man gern als Namen des Zaubrers oder verschmitzten Schelmen gebraucht zu haben. Das deutsche Lügenmärchen aber kennt die 3 kunstreichen Brüder oder Gesellen,

Stimme der Badb selbst sein, sie wäre der in Fāl gebannte Dämon (Keating). Schon in meiner Besprechung von Macalisters Buche (s. u.) habe ich S. 400 auf die Märchen und Mythen verwiesen, in denen der Hahn rufen muß, wenn der Feind in die Burg eindringt.

Digitized by Google

die den Berg herab auf einem feurigen Rade zur Freite (Hasenjagd) kommen: der eine ist blind, der andre lahm, der dritte nackt — wie Hagen (einäugig), Gunther (einbeinig) und Sigfrid (hornhäutig), wovon schon S. 101 die Rede war. Wie nach der „Lüge" der Nackte den Hasen, so kann in der Edda Freyr das Schiff selbst in die Tasche stecken, und in dem Schiffe haben „alle" Asen Platz. Ich habe schon oben a. a. O. auf das Schiff mit den 13 Asegen hingewiesen; der 13te bringt die Achse mit, wie auch sonst die Landnahme mit dem Rade erfolgt (S. 102 u. 104_1). Schiff und Rad scheinen nahe zusammen zu gehören, und schon der RW. IX, 89, 2 sagt von Sōma pawamāna:

Der Ströme König tat sich das Gewand um,
des ṛtam gradestfahrend Schiff bestieg er.

Hier ist das Schiff zunächst der 'Schooß der Mutter', das 'Holz' der Kufe, in die der Somatrank gepreßt wird. Aber es liegt noch mehr darin; der König besteigt das Schiff des Staates, das er lenkt. H. Leßmann, Der deutsche Volksmund S. 241—245 hat über Lebensschiff, Staatsschiff und Totenschiff, S. 317 über carnawal und auf Räder gestellte Schiffe geschrieben, und zu dem 'Schiff, das zu Wasser und zu Lande fährt' hat R. Köhler, Kl. Schr. I, 192ff. Märchenstoff beigebracht. Dieses Schiff ist zugleich ein Wagen und hat auch Flügel; denn wiederholt fährt es in den Lüften, wie andrerseits das geflügelte Rad ein weit verbreitetes Bild ist (vgl. z. B. Abb. 46 a und i). Gehört das Räderschiff, carnawal, das Narrenschiff usw. zu den Neujahrsbräuchen und zur Feier des Laufes der Zeit und des Neulichtes, so gilt das vom Rade ganz ebenso. Das feurige Rad, der Mühlstein oder die Kutsche, die mit ihren wunderlichen Insassen den Berg hinab fährt oder den Strom hinab treibt, gehört zum Radabschlagen beim Johannisfeuer, wo das brennende Rad ebenfalls den Berg hinab und womöglich ins Wasser hinein getrieben wird[1]), und auch diese Feste galten ursprünglich dem Neulichte, dem anhebenden neuen Zeitlaufe, nach dem sich die Ordnung der Welt richtet. Daher kann auch der neue Herrscher selbst als Rad gedacht werden, wie das Orakel der Puthia an Eetion verkündet, Labda, die Lahme, werde ein 'Unheilsrad' (ὀλοοιτροχος), den Tyrannen Kupselos, gebären; es werde über die Gewalthaber herein brechen und über Korinthos Gericht halten (Herodotos V, 92β).

Das sind alles Zusammenhänge, die uns darauf führen, daß der Begriff des ṛtam ein Mal mit Rad und Speichen geboren sein muß und daß uns RW. I, 161, 11 mit dem Rade des ṛtam einen Kern alter Vorstellung bewahrt hat, der mindestens eben so alt ist wie die Vorstellung von dem Pfade, den dieses Rad, das man sich noch früher als Scheibe oder Ball denken mochte, zurück legt, und den wir als Pfad des ṛtam kennen. Die Stelle lautet:

Mit zwölf der Speichen — denn sie altern nimmer —
dreht um den Himmel sich das Rad des ṛtam;
auf ihm, o Agnis, stehn als Zwillingspaare
der Zahl nach siebenhundertzwanzig Söhne.

[1]) Vgl. L. v. Schroeder, Arische Religion, Leipzig 1914—1916, II 244—252.

Digitized by Google

Es folgen noch drei, sehr unanschauliche Verse über dieses oder auch andere, ihm immer mystischer nachgebildete Räder; der obige ist der klarste, am wenigsten gekünstelt und ausgezeichnet dadurch, daß in ihm das Jahr als Rad des ṛtam bezeichnet ist. Die Vorstellung von weiß und schwarz steckt in den Zwillingspaaren, die auf Nacht und Tag gehen. Wie kam aber diese Anpassung des Monatsrades an das Jahr zu Stande? Darüber geben uns einige abweichende Gestalten desselben Rätsels noch ziemliche Aufklärung. Ganz nahe steht RW. I, 164, 48:

Zwölf Felgen sind an einem Rad befestigt,
drei Naben auch, wer weiß das zu verstehen?
Auf ihm zumal wie Zapfen sind dreihundert
und sechzig wohlbefestigt, ewig regsam.

Waren im ersten Bilde die Monate Speichen, so sind sie hier Felgen; an Stelle der 720 Söhne stehen hier die 360 Zapfen; so weit wäre das zweite Rätsel, wenn es auch völlig auf den Gegensatz weiß-schwarz verzichtet, doch anschaulicher, da die Felgen im Radkranze den Monaten in der Sonnenbahn doch besser entsprechen als die zu ihm senkrecht stehenden Speichen. Aber die 3 Naben, welche man auf die Dreizahl der alten wedischen Jahreszeiten deuten muß, entbehren in einem Jahr-Rade jeder Anschaulichkeit; es müßten doch 4 Felgen zusammen je eine Jahreszeit ergeben, während 3 Naben an einem Rade schwer denkbar sind [1]). Nun begegnet uns aber noch ein Rad mit 3 Naben RW. I, 164, 2:

Einrädrig ist der Wagen, den die Sieben
anschirrn; ihn zieht ein Roß mit sieben Namen.
Dreinabig ist es, ewig, unaufhaltsam,
das Rad, auf welchem alle Wesen fußen.

Man hat im 164ten Liede des ersten Mandalam alles gesammelt, was man an solchen Rätselversen vom Rade auftreiben konnte, und gleich im nächsten Verse (3) hat ein Nachahmer dem himmlischen auch sofort ein irdisches Rad, das „Opfer" zur Seite gestellt, dabei aber im Wesentlichen mit denselben Mitteln gearbeitet, außerdem aber auch einige Gedanken mit verarbeitet, für die der Dichter des vorigen Verses keinen Platz mehr hatte: Sieben stehen dem Wagen vor, er hat sieben Räder (nicht eins!) und sieben Rosse; dieser Gesellschaft sollen dann sieben Schwestern zujauchzen, wo der Kühe sieben Namen gesetzt sind. Aber 7 Rosse, die man aus den 7 Namen eines Rosses gemacht hat, und noch 7 Schwestern, die doch die 7 Kühe mit ihren 7 Namen selber sein werden, ist etwas viel. RW. I, 164, 14 nennt nicht 7 Rosse sondern 10 Angeschirrte, die an des Rades Deichsel ziehen. Das werden aber nicht die 10 Pole sein, wie der Kommentar will, sondern eben wieder die 7 Rosse, Kühe oder Schwestern in anderer Zählung. In RW. IX, 33, 5 heißen die Kühe Mütter des ṛtam, das man sich ebenso von seinen Söhnen, den Wēnas oder Maruts [2]), begleitet dachte (vgl. X, 13, 5; VIII, 89, 5 und Hillebr.

[1]) Eher 3 Räder an einer Achse, wie bei den Deichselwagen der vorgeschichtlichen Funde.

[2]) 3×7 Maruts Taitt. Br. II, 5, 2, 6 (Deußen I, 1, 125).

Digitized by Google

I, 365 u. 353f.). Das sind also die dem Rade verbundenen Wesen. RW. X, 123 (bei Hillebr. I, 430ff.) handelt in mystischer Sprache von dem eben aus den Wassern aufgetauchten Monde, der auf dem Rücken des ṛtam, auf hohem Orte erstrahle. Er ist als Büffelkalb gedacht; seine eng verwandten Mütter wandeln gleichfalls auf des ṛtam Rücken und nach dem ṛtam zum Strome, zum amṛtam, hin; der Gandharwa (Mond) findet ihre unsterblichen Namen. Das scheint doch durchaus der von unserem letzten Rätsel gemeinte Vorgang. Die Schwestern sind die eng verwandten Mütter, ihre Namen sind die der Nächte (einer Woche) und ihr Wandeln auf dem Rücken des ṛtam entspricht dem Fußen der Wesen auf dem Radkranze oder der Befestigung der Zapfen in ihm. Der Mond auf dem Rücken des ṛtam kann nur der Mond sein, der auf dem Radkranze von Stellung zu Stellung, von Gestalt zu Gestalt wandert. Das Bild fordert, daß er sich während dieser Wanderung selbst ändere, was verschieden ausgemalt werden konnte; entweder als Drehung um seine Achse, wenn man einen halb dunklen, halb lichten Mondkörper voraus setzte — und das hätte dann zu den angeschirrten weiß-schwarzen Zwillingspaaren an dem Radkranze geführt —, oder als Ausströmen von Feuer (bzw. Licht) aus einer sich abwechselnd verschließenden (verstopfenden) und wieder frei werdenden Öffnung. Es lohnt wohl, noch einen Augenblick auf diese letztere Vorstellung einzugehen, weil sie sowohl in Indien wie in Hellas bekannt gewesen zu sein scheint, wobei wir vielleicht auch Iran als Bindeglied anzugeben haben.

Bei Kaibel, epigr. gr. 1028, 37 ist von der *δεκάτη σελάνας ἀψίς*, d. h. von der 10ten Felge des Mondes die Rede; der Radkranz des Mond-Rades war also auch in Hellas kalendarisch gegliedert (hier schon nach Dekaden). Anaximandros (H. Diels, Fragmente der Vorsokratiker² I, 16, Nr. 21, 22) hatte nun nach den Angaben des Aetios vom Rade der Sonne und des Mondes folgende Ansicht:

1. *A.* [*τὸν τοῦ ἡλίου κύκλον*[1]] *εἶναι* (²) *ἁρματείῳ τροχῷ παραπλήσιον τὴν ἀψῖδα ἔχοντα κοίλην, πλήρη πυρός, κατά τι μέρος ἐκφαίνουσαν διὰ στομίου τὸ πῦρ ὥσπερ διὰ πρηστῆρος αὐλοῦ*[4].
2. *τὸν μὲν ἥλιον ἴσον εἶναι τῇ γῇ, τὸν δὲ κύκλον*[5] *ἑπτακαιεικοσαπλασίω τῆς γῆς.*
3. [*γίγνεσθαι τὴν ἔκλειψιν ἡλίου*] *τοῦ στομίου τῆς τοῦ πυρὸς ἐκπνοῆς ἀποκλειομένου.*

1. *A.* [*τὸν τῆς σελήνης κύκλον*[1]] *εἶναι* (²) *ὅμοιον ἁρματείῳ* ⟨*τροχῷ*⟩ *κοίλην ἔχοντα τὴν ἀψῖδα καὶ πυρὸς πλήρη* (³), *ἔχοντα μίαν ἐκπνοὴν οἷον πρηστῆρος αὐλόν*[4].
2. ⟨*τὴν μὲν σελήνην ἴσην εἶναι τῇ γῇ*[5], *τὸν δὲ κύκλον*[3]⟩[6] *ἐννεακαιδεκαπλασίονα τῆς γῆς*[7].
3. [*ἐκλείπειν τὴν σελήνην*] *τοῦ στομίου περὶ τὸν τροχὸν ἐπιφραττομένου.*

[1]) Diels ergänzt bloß *ἥλιον* bezw. *σελήνην*, was offenbarer Mißverstand ist.

[2]) Die Angabe der Verhältniszahl (bei der Sonne dies Mal: 28fach, beim Monde: 19fach), welche beide Male hier steht, ist wohl nur nachträglicher, vervollständigender Einschub aus der 2. Angabe. Dabei wurde auch die ungeläufig gewordene Mondzahl 27, die

Digitized by Google

Man gewinnt hiebei den Eindruck vollständiger Übertragung vom Monde auf die Sonne, da sowohl die 27 wie auch die 19 (metonischer Kyklos) Mondzahlen sind. Meton veröffentlichte seinen Kyklos 433 vor Chr. (Ginzel II, 389), Anaximandros soll damals bereits 51 Jahre alt gewesen sein (H. Diels, ebd. I, 12, 9); aber auch ohne das ist es nicht wahrscheinlich, daß Anaximandros den doch recht fortgeschrittene astronomische Beobachtung voraus setzenden Kyklos bereits kannte, und so möchte ich vermuten, daß die Angaben über sein Sonnenrad von den Doxographen aus seinem 27fachen Mondrade heraus gesponnen sind, wo man denn in dieses eine neue, nahe liegende Zahl einsetzte. Aber wenn man sich auch zu solcher Annahme nicht entschließt, bleibt doch auf jeden Fall sicher, daß das Mond-Rad des Anaximandros eine hohle, feurige Felge haben sollte mit einem sich bald verstopfenden, bald öffnenden Munde, aus dem der Glutwind hervor wehen sollte, selbstverständlich nach Maaßgabe des Offen- oder Verstopft-Seins der Mündung. Die ganze Vorrichtung wird als *αὐλός* bezeichnet, und man könnte im Zweifel sein, ob damit eine „Röhre" (W. Kranz bei Diels, ebd. II, 2, Sp. 109) oder geradezu eine „Flöte" gemeint ist. Die doch wohl zu einem Teile wenigstens unter iranischem Einflusse stehende Mithrasliturgie (bei A. Dieterich 6, 12) enthält eine verwandte Vorstellung: *ἡ δὲ πορεία τῶν ὁρωμένων θεῶν διὰ τοῦ Λίσκου πατρός μου φανήσεται· ὁμοίως δὲ καὶ ὁ καλούμενος αὐλός, ἡ ἀρχὴ τοῦ λειτουργοῦντος ἀνέμου· ὄψει γὰρ ἀπὸ τοῦ Λίσκου ὡς αὐλὸν κρεμμάμενον.* Die „Scheibe des Vaters", die Durchgangsstelle der Lichterscheinungen, die ihr angegliederte Flöte, der von ihr ausgehende „dienende Wind" (= *πρηστήρ*) — es sind alles uns nun schon geläufige, verständliche Gedanken. Im Bundahišn XIII, 27 ist von den zwei Winden die Rede, die vom Monde her wehen, nach unten und nach oben, und Ebbe und Flut durch ihr Umkreisen bewirken (s. S. 181 u. 184[1]); wie sollen sie das tun, wenn sie nicht aus einem Mondloche heraus blasen? In RW. IX, 50, 1 heißt es bei der Kelterung des Sōma-Stengels:

Dein Sprühen hebt sich also an
wie wenn des Stromes Woge braust:
des Rohres Radkranz presse aus

---

bei Hippolytos (Diels ebd. [2]I, 14, 13) noch richtig steht, in die geläufige Monatszahl (des Sonnenjahres) 28 umgeändert.

[3]) *καθάπερ τὸν τοῦ ἡλίου, κείμενον λοξόν ὡς κακεῖνον* ist ein Zusatz, der vielleicht unter 2 gehörte.

[4]) Bei der Sonne steht noch *καὶ τοῦτ' εἶναι τὸν ἥλιον*, beim Monde die wichtige, wohl einer anderen Fassung von 3 zugehörende Angabe *ἐκλείπειν δὲ κατὰ τὰς τροπὰς τοῦ τροχοῦ*. Mit den Wendungen des Rades sind wohl seine Umdrehungen und nicht Änderungen in der „Schiefe" (*λοξότης*) gemeint. Es handelt sich hier offenbar um die regelmäßige *ἔκλειψις* des Mondes.

[5]) So müssen wir es annehmen; vgl. z. B. die orphische Vorstellung bei Abel, Orphica fr. 81.

[6]) Die Ergänzung ergibt sich aus der Fassung links.

[7]) Die Verhältniszahl ist durch den Zusatz zu 1 (vgl. Anm. 2) überliefert.

Digitized by Google

(wānasja čōdajā pawim). Das wäre also eine αὐλοῦ ἀψίς. Hillebrandt I, 43 sucht pawim auf die Kanten des Sōmastengels zu deuten; im Zusammenhange mit obigen Stellen wird aber klar, daß der Somastengel (das goldene Rohr in Mitten der Butterströme ṚW. IV, 58, 5) eben als hohler Radkranz aufgefaßt ist, aus dem der Rauschtrank als kostbarer Inhalt gepreßt werden soll. Der Laut des Platzens der Stengel wird übertrieben mit dem „Donner", das heraus Spritzen des Saftes mit dem „Blitze" verglichen (Hillebrandt I, 344). Der Vers ṚW. I, 105, 1:

Der Mond eilt in den Wassern dort
am Himmel schöngeflügelt hin;
niemand erfindet eure Spur,
o goldgefelgte Blinker ihr

erscheint doch nun in anderem Lichte. Der πρηστήρ ist auch in Hellas der Stoff, aus dem man „Blitze" macht, und was ich absichtlich mit „Blinker" wieder gab, übersetzt man sonst mit „Blitz". Aber richtige Blitze können das hier nicht sein; denn wenn sie goldne Felgen haben, dann ist doch offenbar an das (geflügelte) Rad gedacht, von dem entweder blinkende Speichen nach innen oder „Blitze" nach außen gehen sollen. Was gemeint ist, wird noch deutlicher, wenn wir uns der indischen Lehre von den 7 „Blitz"-Flammen mit den ihnen entsprechenden 7 „Donner"-Stimmen (den sapta vānīḥ ṚW. III, 1, 6 und Kommentar zu I, 164, 3) erinnern. Vānī ist hier also wirklich so wie in Hellas als Flöte, bezw. Ton der Flöte, Stimme, die vom Munde des Radkranzes ausgeht, zu verstehen [1]); und die 7 Schwestern (Kühe), welche als die 7 Donnerstimmen [2]) erklärt werden, sind eben dieselben, welche wir vorhin mit dem Rade verbunden gefunden haben. Ihre Stimmen können aber auch lieblicher sein, wenn sie z. B. als 8 Sirenen singend auf den 8 Wirbeln des Wirtels der Ananke kreisen (Platon, Republ. X, 14, p. 616). Sie könnten uns auch als Vöglein auf den Zweigen eines Baumes begegnen, oder als Früchte desselben, deren jede mit anderer Stimme lacht. Es sind eben die 9 Mütter, die um ihr Junges wie die Speichen des Rades stehen und ihm zujauchzen; das indische Rätsel von der Woche kennt sie ebenso wie das deutsche (s. S. 84 ff.). Es sind, wie dieser Vergleichsstoff ausweist, richtig 9 Schwestern, und in Hellas ist auch die 9stimmige Tonleiter, wie in Iran, bezeugt (Ges. d. Zahlenversch. S. 111 f.), ferner die 9rohrige Syrinx und das Haften von Neuner-Fristen an dem Wachstume des Flötenrohres (ebd.).

Der Rücken oder Radkranz des Ṛtam deckt also zunächst ein Rad mit 9 Speichen. Bei Anaximandros haben wir wohl eines mit 3 × 9 Speichen anzunehmen; man wird also gelegentlich auch 3 solcher 9speichiger Räder anzutreffen erwarten dürfen. Da ist es also wichtig, daß der Wagen des

[1]) Weiteres über 9Zahl und Gewitter (Kegelrollen) Sepp, Altbayr. Sagenschatz S. 959, E. H. Meyer, Germanische Mythologie S. 91.

[2]) Vgl. F. Röck, Die Stimmen des Wettergottes, Mitt. d. Vorderas. Ges. 1916. S. 270—283.

Digitized by Google

Mondes in Indien 3 Räder hat und von den 3 Ṛbhawa verfertigt wird, wobei offenbar auf jeden ein Rad, wie sonst eine Schale (s. S. 197), kömmt. Freilich sind die Angaben der Purānas über diesen Wagen schon von späteren astronomischen Spitzfindigkeiten angekränkelt. Drei Räder hat der Wagen des Mondes. Zehn weiße (und zehn schwarze) Rosse sind links und rechts daran gespannt. Auf diesem Wagen, der am Polarsterne hängt (Nabe, von der die Speichen ausgehen) und rasch dahin gleitet, fährt er zu den Gestirnen, die auf seinem Wege liegen (Nakšatras). ....Diese dem Schooße der Wasser entsprungenen Rosse ziehen, einmal angeschirrt, ein Zeitalter hindurch (Hillebr. I, 291), oder: Der Wagen des Mondes, wisse, steht mit beiden Seiten auf drei Rädern. ....Er hat drei Räder mit 100 Speichen, und ist mit 10 besten, weißen, schlanken, himmlischen, keinen Zügel brauchenden, geistesschnellen Rossen bespannt (ebd. I, 392). Und die Bilder häufen sich: dieser Wagen ist zugleich ein Gefäß, das ausgetrunken und wieder gefüllt wird. Aber man sieht, daß die 3 Räder mit den je 100 Speichen schon ganz nahe an das eine Rad mit den 300 — und sechzig — Speichen, aber 3 Naben, dem deutlichen Kennzeichen seines mondhaften Ursprunges, heran reicht. Drei solche Räder haben dann auch 3 Rücken, und so wird verständlich, weshalb Sōma 3 Rücken hat, was Hillebrandt I, 392ff. bereits richtig auf die 3 Erscheinungen des Agnis bezogen hat und auf die 3 Stätten seiner Zeugung (Luft, Wasser, Erde ṚW. I, 95, 3), also auf die 3 Reiche, welche, wie wir schon im kalendarischen Teile sahen, in der Tat den 3 Wochen entsprechen. Im Hinblicke auf seine 3 Reiche verteilt aber auch Agnis (ebd.) die Jahreszeiten; wir haben also in Ṛtus tatsächlich ursprünglich nichts Anderes als die Wochen zu suchen.

Wer nicht gewohnt ist, mit der Häufung von Bildern und den Antrieben zur Ausgestaltung, die in ihnen liegen, zu rechnen, wird sich wohl über die Unanschaulichkeit dieser Vorstellungen und die Folgewidrigkeiten, die in ihnen liegen, beklagen. Und doch ist der Weg der Ausgestaltung ersichtlich: zuerst der halb dunkle, halb helle Mondkörper in Drehung begriffen (auch als Gottheit verkörpert), dann das fest Halten an seinen auf einander folgenden Drehstellungen, die man am Kranze eines die ganze Mondbahn ausfüllenden Rades sich angebracht denkt, dann die Auflösung dieser Einheit in 3 Wochen-Räder mit 3 Naben an einem Wagen, dann die Verdeutlichung der Zahlen durch die blinkenden Speichen, durch singende Schwestern oder Mütter, Brüder oder Söhne, endlich der Wagen noch ein Mal in der Mondbahn laufend, von Pferden gezogen, welche Doppelungen der Speichen, Schwestern, Söhne oder Räder sind, und dieser Wagen zugleich ein Gefäß, ein 3facher hin und her wandernder Brunnen, von dem 10 Stränge ausgehen (Hillebr. I, 325), der 'Born des ṛtam'. Der Mond ist aber auch eine Blume, welche sich öffnet und schließt, die Zahl ihrer Kelchblätter entspricht dann den Speichen, sie selbst dem Rade. Vom goldenen Keime sagt der AthW. X, 8, 34:

Digitized by Google

Woran die Götter und Menschen
wie Speichen an der Nabe stehn,
nach des Wassers Blume frag ich,
wo sie in Zauberkraut versteckt.

Es ist dieselbe Blume, von der AthW. X, 8, 43 sagt:

Die Lotosblume, neuntorig
und in 3 Schichten wohl verwahrt.

Wie an das Rad knüpfen auch an den Baum die kalendarischen Rätsel an. Die von der Woche (Baum mit 9 und 9 + 1 Zweigen) wurden schon oben S. 84 ff. behandelt; 3 solcher Bäume stehen neben einander in dem lettischen Zauberspruche bei J. Alksnis, Material zur lettischen Volksmedicin Nr. 100, und an jedem hangen 9 Jungfrauen, wie sonst die Wesen alle dem Radkranze verbunden sind. Den umkränzten Baum, dessen Kranz 27 Blüten aufweist, hatten wir im litauischen Brauche S. 125 zu behandeln. Das Rätsel vom Baume wurde ebenso wie das vom Rade auch auf das Jahr übertragen, das man sich als Baum mit Zweigen denkt, an denen wiederum Nester hangen mit Jungen darin, die ihre Namen auf den Zungen haben (vgl. die „Stimmen"), oder um die herum sich statt der Nester „Häuser" befinden, in denen Jungfrauen mit ihren halb weißen halb schwarzen Kindern wohnen; ja sie hangen auch in zahlreichen Fassungen geradezu an dem Baume, wie am Rade [1]). Der Rückblick auf die indische Überlieferung zeigt, daß diese Bäume sich aber auch ebenso wie die Räder drehen müßten, und das gibt uns den Schlüssel zu der weit verbreiteten Vorstellung von den laufenden Bäumen (und übrigens auch von dem tanzenden Wasser im Märchen).

War der Begriff Rad des ṛtam ein Mal gewonnen, dann lag es nahe, ihm auch einen Pfad des ṛtam zur Seite zu stellen, den es selber oder den der 3rädrige Wagen entlang läuft. Die mit seinen Abschnitten zusammen hangenden 9 Meilenstiefel wurden schon oben S. 131 u. 142 erläutert. Am Ende dieses Pfades, der sich in die Jahreszeiten, d. h. ursprünglich Wochen, gliedert, liegt die „Wende". Es ist die Stelle, an welcher der schwarze Tropfen seiner Verjüngung entgegen geht; den später vom Äquinoktium (richtiger Solstitium) gebrauchten, also auf die Sonne übertragenen wedischen Ausdruck wišuna (Wende) haben wir schon erwähnt (s. S. 129 u. 142). In Iran wird der Weg, den Twaštrija (Mond) zurück legt, als einer bezeichnet, des „Wende" (urwēsa) fern liegt; und es wird auch davon gesprochen, daß er damit zur gottverhängten Stelle gelange (8. Jašt, 35). In Hellas spricht der homerische Hymnos an Selene (XXXII, 11) vom verschönenden Bade der Göttin im Okeanos, ihrem aufleuchtenden Kranze, ihren strahlenden Gewändern und der Zeit, *ὅτε πλήθη μέγας ὄγμος*. Hier ist wohl der Vollmond als „Wende" gefaßt,

[1]) Über das Rad im Baume und die Entwicklung der Rätsel vom Jahre aus denen vom Monde (Monate) vgl. jetzt auch K. v. Spieß, Monatsbaum, Jahresbaum, Weltenbaum in der Wiener Ztschr. f. Volkskunde 1923, S. 37 ff.

Digitized by Google

damit jedoch ein Ausdruck gebraucht, der in spätem Schrifttume für die Bahn der Sonne verwendet wird, sich aber ursprünglich darauf bezieht, wie die Rinder beim Pflügen nach Vollendung einer Furche gewendet werden und wie man entsprechend beim Ernten das Getreide des abgemähten Streifens in einen Schwaden zusammen faßte, um nach der Wende in entgegen gesetzter Richtung fortzufahren. Es vergleicht sich unmittelbar die litauische Ausdrucksweise, das Mädchen werde ihr verlorenes Ringlein im 9ten Schwaden finden, was wohl zunächst scherzhaft auf die Schwangerschaft anspielt, aber mit dem Wunsche, der Mond möge über 9 Eck in der liebsten Kammer scheinen (s. S. 83 f.), zu vergleichen ist und den Ausdruck Schwaden auch im Litauischen als kalendarisch betont bezeugt. Empedokles fr. 46 (Diels, Fragmente der Vorsokratiker ²I, 188) spricht vom Monde, der

wie des Wagens Nabe sich dreht, die um das äußerste [wirbelt].

Dabei gebraucht er den Ausdruck ἄκρη im Sinne von Wende. Der Name des für das alte Italien kalendarisch so bedeutsamen Mars (s. S. 204 f.) lautet in alter Form Mawors, und schon Mommsen, Unterital. Dialekte S. 276, brachte ihn mit wortere zusammen. Auch Wertumnus wird in diese Reihe zu stellen sein und Saturnus. Im keltischen Kalender von Coligny steht am Ende der hinkenden (s. S. 168) Monate der Ausdruck diwortomu, der das Wenden oder Umkehren des Mondes bezeichnet. — Diese Beispille für die „Wende" des Monates belegen zwar nicht immer dasselbe Wort, wohl aber stets denselben Begriff für alle wichtigen Einzelvölker, und wir werden, nachdem wir oben die Vorstellungen von dem sich drehenden Mondkörper bis in die ganz alten Schichten des Mythos verfolgen konnten, ihn bereits für die arische Urzeit anzusetzen haben. Damit kommen wir in eine Zeit, zu welcher uns noch kein Zeugnis, auch keines bei nichtarischen Völkern des alten Orients, von Sonnen-„Wenden" spricht. Daß die Sonne sich „wende", sagt weder irgend eine alte arische Überlieferung, noch kann man es an der Sonne auch nur annähernd ähnlich sehen wie am Monde, der tatsächlich vor den dunklen Nächten mit seinem Rücken in die entgegen gesetzte Richtung weist wie nach ihnen, sich also wirklich „gewendet" hat. Die Sonnen-„Wende" ist mithin das Ergebnis einer Übertragung vom Monde her, und es ist selbstverständlich, daß mit dem Vordringen des Sonnenjahres auch festliche Begehungen, welche der Feier der Mondwende gewidmet waren, zu Sonnwendfeiern werden mußten. Was an ihnen alt ist, kann, so weit es sich um Arisches handelt, bloß der Feier des Neulichtes an der Wende gegolten haben.

Die Vorstellung des Rollens, der drehenden, umwendenden Bewegung, des Ablaufens, müde, alt Werdens, Sterbens, wieder Auflebens, der Verjüngung, Stärkung und des Wechsels von dunkel und licht haftet am Mondkörper selbst und erst später im Hinblicke auf seine Gestalten auch an seinem Wege, der mit wachsender astronomischer Einsicht immer deutlicher betont wird. Schon das Wort Kalendae, das wir mit κύλινδρος zusammen zu stellen

Digitized by Google

haben, bringt den Begriff der Umwälzung zum Ausdrucke, das hellenische ἔνη καὶ νέα gilt vom Monde; ἔνος entspricht annus (vgl. bi-ennis, tri-ennis), worin der Begriff der Wiederkehr, des Ringes (annulus), liegt, womit noch Anna (Perenna), die Alte (anus, das alte Weib), zu vergleichen ist. Der Begriff des Alters, der Müdigkeit, des Stillstandes (Auslaufens) liegt aber offenbar auch dem gemeinarischen Stamme *wetos zu Grunde, der in den Ausdrücken für das Jahr so häufig wieder kehrt. Sehr lehrreich ist die reiche Sippe der zugehörigen indischen Ausdrücke, von denen ich bloß anführe:

wat-sa	Jahr, Kalb, Kind
wat-sara	Jahr
sam- -sara	Lebenslauf, Weltlauf, Wiedergeburt
sam-wat-sara	Jahr
pari-sam-wat-sara	volles Jahr, alt
pari- -wat-sara	Jahr
pari- -sara	Umgebung, Umkreis
sar	laufen

Wat-sa vergleicht sich mit got. wiþ-rus (Widder) und unserer Watze; es ist offenbar das Junge gemeint, das schon ein gewisses Alter erlangt hat. Lateinisch wetus ist also auch nicht als „bejahrt" zu erklären, sondern enthält vielmehr die Grundbedeutung oder steht ihr doch wenigstens äußerst nahe. In den Zusammensetzungen mit pari kömmt dasselbe zum Ausdrucke wie in der hellenischen Wendung περιπλομένων ἐνιαυτῶν, oder darin, wenn Nikias auf Weisung seiner μάντεις eine περίοδος σελήνης abwartet (S. 61). Es liegt in all diesen Worten (so wenig wie im deutschen und iranischen jār = Ernteertrag) nirgend etwas, das auf die Sonne hinwiese, und sofern sie eben den Umlauf zugleich mit dem Altsein, Ermüden betonen, ein nunmehr nicht mißverständlicher Hinweis auf den Mond. Der Alte ist zugleich der Schwarze und dieser der Messer; es ist also auch in diesem Sinne ganz richtig, daß die Bezeichnungen für das Mond-Jahr, den Monat, an den Namen des Schwarzen „Alter" anknüpfen. Sofern es sich dabei um alte Kalenderausdrücke der Arier handelt, können dieselben eben nur im Hinblicke auf das Kalendergestirn der arischen Urzeit geprägt sein, wenn sie auch später beim Übergange zu einem anderen Kalendergestirne tauglich waren, auch auf dieses übertragen zu werden.

VI. Ausbau der Mondrechnung.

Die fortwährenden Übertragungen vom Monde auf die Sonne, von der Mondumdrehung auf den Sonnenlauf, d. h. vom gemeinarischen Mond-„Jahre" auf das nicht mehr gemeinarische „Sonnen"-Jahr, rufen in uns das Bedürfnis wach, nun auch noch dem Ausbaue des arischen Kalenders bis ins Sonnenjahr hinein zusammen faßend nachzuspüren.

Digitized by Google

Seine Gliederung regte zu solchem Ausbaue an; in den 3 dunklen Nächten sind die 3 Wochen vorgebildet, welche so den Keimansatz der Rechnung in verneunfachtem Maaße wiederholen. Der nächste, folgerichtige Schritt ist dann, wenn man nicht, wie mit dem Doppelmonde, in eine andere Bauart übergehen will, die Verneunfachung der 30 Nächte, womit die Dauer der Schwangerschaft des Weibes und der Trächtigkeit der Kuh und der Stute in guter Annäherung zusammen stimmt. Es wird sich schwer entscheiden lassen, ob diese Frist ebenfalls bereits gemeinarisch ist; doch halte ich das für überaus wahrscheinlich. Leider scheiden jedoch für den Beweis ihres Alters alle Angaben über die 9monatige Dauer der Schwangerschaft als Zeugnisse geringeres Wertes aus. Denn wenn auch die zahlreichen Schwangerschaftstheorien des Altertumes beweisen, wie grundverschiedene Fristen man in diesen Vorgang hinein deuten konnte, so liegt doch die Abgrenzung mit 9 Monden für Besitzer des arischen Kalenders so überaus nahe, daß sie auch von den Einzelvölkern selbständig vollzogen werden konnte. Wertvoll ist eine Stelle des Śat. Br. 11, 1, 6, 1: Aus den innerlich erhitzten (Wassern) entstand ein goldenes Ei. Das Jahr war damals noch nicht geboren. Dieses goldene Ei[1]) schwamm umher so lange als die Zeit eines Jahres währt. Daraus entstand in Jahresfrist ein Mann, der Prajāpatis. Darum gebiert in Jahresfrist eine Frau oder eine Kuh oder eine Stute; denn in Jahresfrist wurde Prajāpatis geboren. Sie fällt dadurch auf, daß sie den Ausdruck Jahr geradezu für die Schwangerschaftsfrist gebraucht, wie es scheint, im besten alten Sinne des Wortes („Ertrag" vgl. S. 173), wobei die 9 Monde zwar nicht ausdrücklich genannt aber doch wohl stillschweigend voraus gesetzt sind. Sie faßt aber auch den Prajāpatis schon geradezu als „Jahr" auf, was so einzuschätzen ist, wie wenn uns der Phanes der Orphiker in seinem (von den 12 den Monden entsprechenden Tierkreiszeichen gebildeten) Ei als Eniautos überliefert wäre, und Eniautos trägt das Füllhorn (der Amaltheia) mit dem Samen (vgl. Memnon IV, 53f.). Die älteste Bedeutung von Eniautos geht auf eine Mehrzahl von *Fετη* (so schon Odusseia I, 16), meist eine Zeitdauer von 99 Monden (entsprechend der Oktaeteris; vgl. Memnon IV, 80f.), und es ist nicht nötig, daß *Fετος* dabei ursprünglich mehr bezeichnet habe denn den Mond als Alten (Veturius) — wie *αϝετος* — *Αϝιος* den Jungen (s. W. Schultz, *ΑΥΤΟΣ* in Memnon IV, 82). Ein 9-monatliches „Jahr" im Zusammenhange mit der Zeit der Schwangerschaft hat jetzt J. Pokorny, Or. Lit. Ztg. 1918, Sp. 130—133 aus ins 8. Jahrhundert zurück weisender keltischer Quelle (Book of Leinster) nachgewiesen: 9 Jahre lang, d. h. 9×9 Monde, halten die Druiden den Leib der Tochter des Dāre verschlossen, bis sie endlich doch einen Knaben gebiert namens Nōin(n)e, d. h. 'Der zu Neunen Gehörige', oder Nōibreḥach d. h. 'der 9Mal Geborne'. Pokorny hat richtig erkannt, daß also die Geburt von 8 Mädchen, seinen „Müttern", voran gegangen sein muß,

[1]) Vgl. S. 25$_1$ über das Oster-Ei.

Digitized by Google

und hat auch den nächsten iranischen (Frētōna) und germanischen (Heimdallr) Stoff zu dieser besondren Ausprägung des Mythos von Lugus — heran gezogen. Dagegen fehlt seiner Darlegung noch der Blick auf andre Fälle behinderter (umständlicher) Geburt im Mythos, so besonders auf Herakles-Eurustheus und auf die Geburten der Rhea nach Ploutarchos, de Iside et Osiride (vgl. S. 62ff.). Hieraus sieht man, daß gerade hier auch mehrere Kinder zugleich aus dem Mutterleibe nach der Geburt verlangen können. Die „ägyptische" Angabe des Ploutarchos steht sogar in besondrer Beziehung zur Epagomenen-Rechnung im Jahre, die sie geradezu erklären will. Die Stelle ist also in mehrfacher Hinsicht wichtig; aber ich kann nicht finden, daß aus ihr, wie Pokorny meint, hervor gehe, „daß die 9tägige Woche nach dem Muster eines 9monatigen Jahres gebildet worden sei". An dem Eindrucke, dem Pokorny sich hingibt, trägt doch wohl nur die Bezeichnung der 9 × 9 Monde als 9 „Jahre" Schuld, und daß dieser erläuternde Gebrauch des Ausdruckes „Jahr" älter sei als die Rechnung nach 9nächtigen Wochen bedürfte doch eben erst des Beweises — für den ich aber vorläufig nirgends einen rechten Anhalt sehe, während in dem Mythos, in dem diese Frist vorkömmt, m. E. ganz deutlich nur eine einfache 9, u. z. eine solche der Wochen, ihren Platz hat, wie sie der Doppelmond bietet (s. o.). So halte ich es also nach wie vor für angemessener, in der 9nächtigen Frist das Vorbild der 9monatigen zu sehen und nicht für angängig, aus dieser jene zu „erklären". Die Schwangerschaft wurde ja in der Tat auch in andren Fristen als gerade der 9monatigen (9 × 30nächtigen) erfaßt.

Sind die 3 Zuschlagnächte bereits, wie in Iran, auf die Wochen aufgeteilt, dann kann an Stelle der Verneunfachung auch die Verzehnfachung treten, man kann, wie die Römer, der Nona noch eine Dekuma als Schwangerschaftsgöttin zur Seite stellen, und es ergibt sich eine Frist von 300 Nächten, in Übereinstimmung mit der 10Monatsfrist für die Rückzahlung der Mitgift und für die Wittwentrauer in Rom (Ginzel II, 223_1)[1]). Die Zahl 300 ist auch sonst weit verbreitet; eine sorgfältige Untersuchung über sie wäre, wie man sieht, auch für die Entscheidung, ob die Aufteilung der Zuschlag-Nächte auf die 3 Wochen, also die Rechnung nach Dekaden, bereits gemeinarisch ist, von großer Bedeutung. Nach dem bisherigen Eindrucke dürfte sie jedoch nicht wirklicher Stammbesitz sein. Will man in dem eigentümlichen Gebrauche von sekskenties nicht (durch die Etrusker vermittelten) „babilonischen" Einfluß annehmen, dann könnte er auf die Verzehnfachung eines Doppelmondes zurück geführt werden, oder auf die Verdoppelung einer „großen Woche" (2 × 300). Das Vorkommen der 900 weist ferner auf einen „großen Monat"

[1]) Ob die 304 Tage des 10monatigen Jahres des Romulus (Ginzel II, 222) damit zu tun haben, ist wohl so fraglich wie dieses Jahr selbst; die 300 rechten und 65 linken (oder zusammen 355) Finger des Janus (jana Mond) könnten, mit den 3 Hekatoncheiren verglichen, ebenfalls für eine alte Zählung nach 10 Monden angeführt werden.

Digitized by Google

(30 × 30) zurück, den wir im Zusammenhange mit der Gliederung 30 = 3 × 3 + 3 in den Zahlenfragen des Mädchens an den Burschen S. 227 f. belegt finden. In die Untersuchung dieser Zahlen, ihrer Verbreitung, und der Schlüsse, die sich aus ihrem Vorkommen ergeben, können wir hier so wenig eintreten, wie in eine genauere Erforschung des Alters und der Herkunft der Dekaden-Rechnung; das mag künftigen Arbeiten vorbehalten bleiben.

Eine Ausgestaltung ins Kleine, um den „Tag" zu gliedern, erfolgte ebenfalls sicherlich schon sehr früh. Die Zuschlagnächte entsprachen als ganz schwarzer Teil des Mondes der Nacht, also die 3 Wochen dem Tage, der mithin einer Dreiteilung unterzogen wurde. Die Einteilung: Nacht (dunkel); Morgen Mittag, Abend (alle hell), wird daher recht alt sein (s. S. 22), und es ist auch sehr wahrscheinlich, daß die Bezeichnungen der Wochen und der Tageszeiten einander beeinflußten. Wir kommen hierauf noch zu sprechen und halten vorläufig daran fest, daß der „Tag" demnach selbst ein Abbild des Monates war, wie er später durch die Einteilung in Stunden (horae, ὧραι — Jahreszeiten!) ein solches des Jahres wurde, sofern die Stunden den Monaten entsprachen. Daß man daneben je nach örtlichem Bedarfe auch andere, z. T. auch nicht dem Kalender irgendwie eingegliederte Bezeichnungen für Tageszeiten, u. z. ins Besondere nach regelmäßigen Verrichtungen u. dgl., hatte, ist selbstverständlich.

So weit konnte man noch kommen ohne die Sonne. Und man konnte mit diesen Hülfsmitteln auch sicherlich auf die Sonne kommen. Irgend ein Volk muß das auch ein Mal, und zwar in sehr früher Vorzeit, getan haben; denn die gemeinsame und selbstverständliche Voraussetzung aller Sonnenrechnung ist die Mondrechnung, die freilich selbst wieder sehr verschieden gehandhabt werden kann (die Zahlen des arischen Kalenders sind durchaus nicht die einzig mögliche und vielleicht nicht ein Mal die nächst liegende Lösung der Aufgabe; s. G. Hüsing, Iran. Überl. S. 35). Daß die Arier als Einheitsvolk diesen Schritt noch nicht getan haben, oder vielmehr richtiger gesprochen, daß nicht die leisesten Anzeichen vorliegen, die darauf hindeuten, daß sie ihn getan haben könnten, und sehr gewichtige Gründe dagegen sprechen, daß sie es getan hätten, wurde hier schon hoffentlich hinreichend ausführlich aus einander gesetzt. Auch von keinem der arischen Einzelvölker ist es wahrscheinlich, daß es diesen Schritt getan habe, da bei keinem derselben der Nachweis altes stammhaftes Sonnenglaubens erbracht werden konnte. Woher aber dann das Sonnenjahr stammt, ob es von verschiedenen Völkern selbständig gefunden wurde (was nach allen bisherigen Erfahrungen in solchen Dingen höchst unwahrscheinlich ist), und bis in welches Alter es zurück reicht, das wäre Gegenstand einer vergleichend chronologischen Untersuchung, die wir hier nicht noch mit leisten können. Wir begnügen uns, die Wirkungen dieser höchst wahrscheinlich nicht arischen Einrichtung auf den arischen Kalender und seine Ausgestaltung zu beobachten.

Digitized by Google

Wie die Gliederung des „Tages" so fand auch die des „Jahres" im Monde ihr Vorbild. Die Weden sprechen diesen Grundsatz offen aus: der Mond der Jahre Vorbild ist (RW. IX 85, 5). Der Nacht entsprach die dunkle Jahreszeit (der Winter), dem Tage die helle, die man, entsprechend den 3 Wochen, in 3 Jahreszeiten einteilte. Wie vordem nach Nächten, so zählte man jetzt nach Wintern. Einige bezeichnende Stellen mögen das veranschaulichen. Mit diesen Helden...wollen wir uns noch viele Nächte und Herbste freuen heißt es RW. IV, 16, 19. Der Widēwdāt nennt häufig den Winter vor dem Sommer (z. B. V, 42) und spricht von des ersten Wintertausends Abschnitt (II, 20). Die Lebenszeit des Gajomartan wird mit 30 Wintern bestimmt (Zād Sparām IV, 5 bei West, Sacred Books V, 165); in Widēwdāt II entspricht der Winter, gegen den Jama den Wara baut, der Flut, gegen die der Flutheld sein Schiff baut. Diogenes von Apollonia fr. 3 redet von den Maaßen des Winters und Sommers, der Nacht und des Tages. Über den Brauch der Kelten, den Winter voran zu stellen, s. J. Loth, 126ff. Der gleiche Vorgang bei den Germanen ist so bekannt, daß ich keine einzelnen Beispille anführe, sondern bloß die Frist von 9 Wintern für das Wachstum der beiden Mahlmägde des Frōdi erwähne, da in ihr die Winter an Stelle von Nächten getreten sind; gemeint war ein 9nächtiges Wachstum, da es sich um Gestalten des Mythos handelt, und wir hätten hier aus dem Norden im „Winter, der eine Nacht dauert", ein Gegenstück zu dem in den Märchen so häufigen „Jahr, das einen Tag dauert". Bei den Slawen heißt Leto das ganze Jahr und der Sommer, Smrt ist als Tod der Winter. Falls die hellenische Leto verglichen werden darf, müßte jüngere Abweichung vorliegen; denn Leto ist Nuks, legt wie diese ein Ei und zeugt so Latōna, deren Name sie als Tochter der Leto bezeichnet. Dem Gegensatze zwischen dem Dunklen und dem Lichten entspricht auch der weit verbreitete Kampf des Winters mit dem Sommer (vgl. die äsopische Fabel 414 Hahn); wir kennen aus dem Mythos auch reichlich das Gegenstück, den vorläufigen Sieg des Schwarzen. Hiezu stimmt vorzüglich, daß das arische Wort für Winter sich in seiner Bedeutungs-Entwicklung und -Verzweigung ganz auffällig mit der von *wetos deckt (vgl. zu O. Schrader die Bemerkungen von R. Much in Mitth. d. Wr. Anthr. Ges. XXXVIII, 9). Man konnte auch als Gegenstück zur dunklen Tarnkappe auf dem Haupte des Lichten die weiße Kopfbedeckung auf dem Haupte des Dunklen außer im weißen Haupthaare des Greises auch im Schnee auf dem Kragen des Winters beglaubigt finden.

Aus der Aufteilung des Jahres in 3 Jahreszeiten, welche den 3 Wochen und durch diese auch den 3 Tageszeiten, entsprechen, ist auch verständlich, daß vielfach dieselben Wurzeln Jahreszeiten und Tageszeiten bezeichnen. Auf diese auffällige und wichtige Beziehung hat zuerst R. Much in der schon oben angeführten Besprechung von Schraders Werke hingewiesen. Er stellte folgende Fälle zusammen: gr. hēmar (Tag) wenigstens der Bildung nach mit Sommer; germ. *dagar (Tag) mit altpr. dagas (Sommer); altind.

Digitized by Google

wāsara (der ganze Tag) mit altir. fair (aus *wosri) und lat. wēr (Frühling); aurora, *ausra, ostern (s. S. 21); deutsch ab-end mit gr. opōra. Vielleicht darf man auch slaw. lētō (Sommer) und kelt. lidu-na (dies fastus) vergleichen; dann würde ein kelt. *lado gr. leto entsprechen und, wenn die Tochter (lidu-na: Latō-na) der lichten Seite zugehört, neuerlich auf die dunkle Beschaffenheit der Mutter hinweisen. Ferner verzeichne ich sak. anz Jahr = aw. asra (Tag) im Gegensatz zur Nacht oder Zeit des Lichtmondes) nach W. S. Miller, Die Sprache der Osseten S. 37. Endlich sind ind. rātri und ušās, ebenso aber auch gr. nuks, wie gezeigt (s. S. 24), nicht nur Namen für Tageszeiten sondern, sofern Göttinnen sie tragen, solche für Wochen, da die betreffenden Gottheiten Wochen verkörpern. Nacht und Tag stehen in mythenhaltiger Überlieferung oft so, daß sie offen sichtlich bloß die Nachtseite und Tagseite des Mondes bezeichnen (s. S. 18).

Wir haben ja überall mit starkem Bedeutungswandel der betreffenden, meist bloß einfach „licht, leuchten, strahlen" und wieder „Finsternis" bezeichnenden Ausdrücke von allem Anfange an zu rechnen. Die alten gemeinarischen Namen der Wochen mögen noch unter jenen einander entsprechenden Namen der Tages- und Jahreszeiten erhalten sein, und es fragt sich nur, ob wir denn kein anderes Hülfsmittel als die Sprachvergleichung haben, das uns helfen könnte, sie unter den übrigen heraus zu finden. An Bezeichnungen der Wochen ist nun in Rätseln und in mythenhaltiger Überlieferung kein Mangel, und man braucht nur an die Namen der 3 Reiche zu denken (etwa: Erde, Luft, Wasser oder: Himmel, Erde, Wasser usw.), um mit Hülfe der zahlreichen bezeugten Zwischenstufen, wie z. B. Himmel, Erde, Feuer; Himmel, Mond, Sterne; Sonne, Mond, Morgenrot; Tag, Morgenrot, Wind; Sonne, Wind, Hagel (vgl. S. 98 ff. u. 201 f. über die germanischen Götterkleinode und S. 109 u. 122 über die Dreiergruppen gewisser Sinnbilder) u. dgl. den Weg zu Namengruppen zu finden, deren Stämme sich bereits mit den Namen der Tages- und Jahres-Zeiten berühren. Hier wird also fort schreitende Forschung einzusetzen haben, um nach mythologischen und sprachlichen Gesichtspunkten die gemeinarischen Wochennamen, den Bedeutungswandel der ihnen zu Grunde liegenden Wortstämme und damit auch die Geschichte der Tageszeiten- und Jahreszeiten-Namen in ihren gegenseitigen Beziehungen aufzurollen.

Aus den 3 Jahreszeiten ergaben sich 9 Monde, und es blieben für den Winter 3 übrig. Die 9 Monde entsprechen einer schon vorher gekannten Frist, die 3 restlichen mußte man den Zuschlagnächten vergleichbar und für die Jahreszeiten ebenso vorbildlich empfinden, wie sonst die 3 Nächte für die 3 Wochen. So hatte man 12 Monde, und vom Standpunkte der Aufteilung der letzten 3 dunklen Nächte auf die Wochen des Mondes aus entsprachen denn diese 3 letzten dunklen Monde des Jahres der 10., 20., 30. Nacht. Damit werden auch die weit verbreiteten Zahlenfragen des Mädchens an den Burschen zu tun haben, sofern in ihnen der 10., 20., 30. am Ende der Reihe erscheinen.

Digitized by Google

Das erste Mädchen fragt: „Eins?", „Zwei?" usw. bis „Neun?" Die Antwort auf diese Frage sind „Die 9 Monate der Schwangerschaft". Zum zweiten Mädchen sagt der andere Bursche: „Zehnerweise teile deine Fragen ab, daß ich dich rascher küssen kann". Es fragt also weiter: „Zehn?", „Zwanzig?", „Dreißig?" Antwort: „In 30 Monden wirst du schon 3 Mal von mir Mutter geworden sein"[1]). Hier ist $30 = 3 \times 9 + 3$ in aller Klarheit ausgedrückt, zugleich aber auch eine Zwölfzahl der Fragen entwickelt. Passend wäre sie nur in den Zwölften des Jahres, deren jeder eine solche Frage an den Freier entsprechen müßte. Und diese Zwölften drängten sich von einem anderen Standpunkte aus geradezu auf. Wie die 3 Wochen in den 3 Nächten vorgebildet gewesen waren, so mußte man jetzt im Jahre 12 Nächte fordern, in denen die 12 Monate vorgebildet sein konnten. Es war nur die Frage, wie man sie in das Sonnenjahr eingliedern sollte. Die 12×30 oder $12 \times 29^1/_2$ Tage ließen zwar einen Rest, es bestanden da aber verschiedene Möglichkeiten, ihn zu benutzen.

Ein Verfahren war, zunächst noch ein Mal die Zuschlagnächte dem Jahre anzugliedern. Im Kalender des Antiochos (F. Boll, Griechische Kalender I) (vgl. die mödraniht der Angeln o. S. 81) sind zwischen die Wintersonnenwende, an welcher die greise Sonne gestorben ist, und den „Geburtstag der Sonne" 3 Tage gelegt, was uns die 3 Zuschlagnächte des Mondes als Frist zwischen dem Alten und dem Jungen im Sonnenjahre belegt (Or. Lit. Ztg. 1911, Sp. 439). In einem byzantinischen Rätsel bei G. F. Heinrici, Griechisch-byzantinische Gesprächsbücher (Abh. d. kgl. sächs. Ges. d. Wiss. phil.-hist. Kl. XXVIII, 8) S. 61, Nr. 53 kommen 4 Joch Rinder: Jahreszeiten, 12 Sämänner: Monde, 50 Schnitter: Wochen, 3 Scheffel Ertrag: Zuschlag„nächte", vor (vgl. Laographia IV, 372, 12). Das ist also die entsprechende Erscheinung beim sogenannten „Mond"-Jahre. Ferner konnte man einfach an den 5 Tagen als Unterschied zwischen den 360 Tagen und der tatsächlichen Dauer des Sonnenjahres fest halten, sie als die Zuschlagzeit betrachten und dem entsprechend auch fordern, daß im Jahre eine lichte Hälfte von 7 und eine dunkle von 5 Monaten unterschieden werde. Fanden die Babilonier dann noch überdies heraus, daß immer je 7 Tierkreiszeichen über, je 5 unter dem Horizonte von Babilon stehen, so mochte sie das noch ganz besonders freuen. Auch $6+6$ Monate konnte man so abgrenzen, wenn man 6 zur Ausgleichzahl wählte. Aber man konnte sich auch darauf beschränken, die der guten Jahreszeit entsprechenden Tage zuzuschlagen, und so erhalten wir eine reiche Auswahl möglicher Fristen, von denen die meisten auch verwirklicht vorliegen: **3, 5,** [6], [[7]], **9,** [10], 11, **12.** Sie sind insgesamt ein 13ter, mißglückter, unvoll-

[1]) H. Wlislocki, Volksdichtungen der siebenbürgischen und südungarischen Zigeuner; vgl. Weiteres in Ges. d. Zahlenversch. S. 132; Liebrecht, Zur Volksk. S. 164; Wendisch in Slaw. Arch. XXXIII, 219; R. Thurneysen, Sagen aus dem alten Irland, Berlin 1901, S. 135.

Digitized by Google

ständiger, aber keimhafter „Monat" (der auch noch länger werden kann; s. u. über die 40 als Schaltfrist), wie die 4te Woche des arischen Mondes eine mißglückte, unvollständige, aber keimhafte Woche ist.

Diese Entsprechung ist sehr wichtig; denn überall auf arischem Boden finden wir die 3 Zuschlagnächte durch die Eigenschaften der Dunkelheit, Schicksalsbestimmung und Keimhaftigkeit ausgezeichnet, die sich nur aus dem Verlaufe des Mondes erklären und auch reichlich durch den ausdrücklichen Hinweis auf ihn in den Überlieferungen erklärt werden. Der Stoff an Vorstellungen, die hier entwickelt wurden, an Überlieferungen, die alle in dieser Richtung aussagen, ist so groß, daß er allein, einiger Maaßen vollständig zusammen getragen, eine stattliche Abhandlung füllen würde. Für die Zuschlagfristen des Sonnenjahres aber werden ganz dieselben Vorstellungen überliefert[1]), jedoch weder aus dem Verlaufe der Sonne, und gewöhnlich auch sonst nicht erklärt; wo es doch ein Mal geschieht, ist der ausdrückliche Hinweis auf den Mond als Regler der Zeit (z. B. bei Dihut-Ja'ah in Ägypten) gegeben; in der Tat wäre auch nicht zu begreifen, wie sie aus der bloßen Anschauung des Sonnenlaufes hätten entwickelt werden können. So folgt, daß es sich bei allen Überlieferungen solcher Art, welche an diesen Zuschlagfristen haften, um Übertragungen von den allein ursprünglich damit verbundenen 3 Zuschlagnächten des arischen Kalenders handelt.

Unser Ergebnis hat auch auf die Zwölften Anwendung, ja auf sie ganz besonders. Sie sind in einem großen Bereiche an Stelle der Drei alter arischer Rechnung eingedrungen, und zwar nicht nur in Glauben und Brauch sondern auch in das mythenhaltige Erzählungsgut, und zwar in einer Weise, die den Gegenstand des ersten Gesetzes der Zahlenverschiebung (s. S. 6_1) bildet und sich aus folgendem Überblicke ersehen läßt:

Die	12ten		entsprechen den	3	Zuschlagnächten;
jene sind ein	13ter	Monat	wie diese eine	4te	Woche, aber auch
die	12(+1)	Monate des Jahres als großer Einheit	entsprechen den	3(+1)	Wochen des Mondes als kleiner Einheit.

Wie an den 3 Zuschlagnächten haftet auch an den 12ten die Schicksalsbestimmung (Jahrgang); schon das wedische Rätsel drückt ihre nahe Beziehung zu den Monaten aus, indem es davon spricht, daß die 6 Zwillingspaare die „Freundschaft" des einzelnen 13ten suchen. Sie sind, wie man sieht, ihrem Ursprunge nach nicht eine eigentliche Schaltzeit im chronologischen Sinne, sondern eine dem Grundgedanken des arischen Kalenders zu Liebe ersonnene Frist von Zuschlagnächten (und später auch Tagen), welche zwischen dem alten und neuen Jahre ziemlich frei hängt, eigentlich zu letzterem, das sie

[1]) Ginzel I, 69 findet es merkwürdig, daß die 5 Ergänzungstage überall eine ungünstige Bedeutung haben; die 5 nemontemi (Unnützen) der Meschikaner, oder „die Tage ohne Namen" in Jukatan haben so schlechten Ruf wie die 5 Epagomenen der Ägypter.

Digitized by Google

vorbildet, hinzu gehört und schließlich auch recht gut als Unterschied der 354 von den 366 (!) oder der 353 (! s. o.) von den 365 Tagen gedeutet und deshalb wie bei den Kelten, auf 11 verkürzt werden konnte.

Es wäre offenbar sehr wichtig, das Alter und die Herkunft der Zwölften zu bestimmen. Urarisch können sie nicht sein, da sie das Sonnenjahr voraus setzen. Ihre Verbreitung bei den Einzelvölkern (Indern, Iraniern, Hellenen, Kelten, Germanen, Slawen) dürfte daher in Anbetracht der eigenartigen Auffassung, um die es sich handelt, auf Ausstrahlung von einem gemeinsamen Mittelpunkte beruhen. Erleichtert könnte die Suche nach ihrer Herkunft durch zwei Erwägungen werden: einerseits war schon vorhin recht deutlich, daß eine gewisse innere Beziehung zwischen der Aufteilung der 3 Zuschlagnächte auf die Wochen und den Zwölften bestehe; andrerseits ist zu beachten, daß auch in gewissen Formen des Wenusjahres die 12 und die 12ten eine besondere Rolle gespielt haben. Das Wenusjahr enthält 72 + 1 (8tägige) Wochen, und $72 = 8 \times 9 = 6 \times 12$ ist auch sonst eine kalendarisch höchst wichtige Zahl (E. Weidner, Memnon V, 31). Läßt man vom Wenusjahre 12 Tage, also Zwölften, weg, dann kömmt man auf 572 Tage (wobei an die insbesondere in Indien so häufige 500 zu erinnern ist), d. h. $4 \times 11 \times 13$. Die 11 und 13 sind aber die Grundzahlen des meschikanischen Wenusjahres, und diese ungegliederte 13 ist grundsätzlich verschieden von der gegliederten 13 (= 12 + 1), die wir vorhin besprachen[1]). In der Rahmenerzählung zu 1001 Nacht (Henning I, 17) hat die buhlerische Ifritenbraut, hinter 9 Schlössern (1 Schachtel, 1 Kasten und 7 Schlösser) versperrt, $572 = 4 \times 11 \times 13$ Siegelringe gesammelt, und Schahrastani I, 3 gibt die Gesammtzahl der Sekten auf $70 + 71 + 72 + 73 = 286 = 2 \times 11 \times 13$ an. Das sind zwar mittelbare, aber doch wohl hinreichende Belege für die Zwölften des Wenusjahres.

Während die 12, wie sich aus diesen Darlegungen ergibt und auch durch den auf unzureichendem Stoffe und fehlerhaften Voraussetzungen fußenden Gegenbeweis E. Böklens in seinem Buche über Die Unglückszahl Dreizehn nicht erschüttert werden konnte, nicht Mondzahl ist, sondern erst, was die Zwölften betrifft, unter dem Einflusse des Sonnenjahres aus dem arischen Kalender mehr rechnerisch erwuchs und, was die Zahl der Monate angeht, nicht zu verfehlen war, ist für die 7, die uns freilich überall bereits mit dem Sonnenjahre und der Rechnung nach Tagen verbunden entgegen tritt, der Ursprung aus der Beobachtung des Mondes nicht ohne Weiteres abzulehnen. Man nimmt an, daß der Vollmond die Hälfte ergab, und daß die „Viertel" ebenfalls zu sehen sind. Bereits das babilonische Schöpfungsepos (Keil-

[1]) Eine wichtige Zusammenstellung von Stoff über das 13monatige Jahr gab S. Röck, Kalender, Sternglaube u. Weltbilder d. Tolteken S. 46ff. Die 13 Nächte des zunehmenden und des abnehmenden Mondes stellen sich danach als abgeleitet aus einer Jahresrechnung mit 13 Monaten dar, also als eine Rückwirkung von der Jahreseinteilung in den Monat hinein.

Digitized by Google

inschriftl. Bibliothek VI, 33) schildert es so. Trotzdem kann ich dem Versuche Bolls (Real-Encykl. VII, 2551), gegen Nilsson und Andere dies als den selbstverständlichen Vorgang hinzustellen, nicht zustimmen. „Die Zeit, wenn dem bloßen Auge die Mondscheibe vollständig mit Licht ausgefüllt erscheint, ist weniger scharf bestimmbar, als der Abend, an welchem zum ersten Male nach dem Abnehmen des Mondes die feine Sichel tief am Westhimmel auftaucht" (Ginzel II, 7). Die Hälfte ergibt sich also erst, wenn man sie suchen will; das Viertel ist dann ohne Uhr noch schwerer zu bestimmen und noch mehr „willkürlicher" Einschnitt. Bloß daß er uns, weil wir durch Jahrhunderte an ihn gewöhnt wurden, selbstverständlich ist, führt zu der Täuschung, als läge hier das schon im Gegenstande drinnen, was man doch erst in ihn hinein gesehen hat; wären wir auf Mondvierteln durch Abbildungen im Kalender und sonst von Kindheit an entsprechend vereidigt, so würden wir sie auch zu „sehen" glauben. Für die Frage nach dem Ursprunge der 7 verdient Beachtung: 1. Die Geltung der 7ten Tage als Unglücks- und Ruhetage; sie sind also Schaltergebnis[1]) („Zwischensechste!"), was auf 6+1+6+1+6+1+6+1+2, bezw. 6+6+6+6+Schalt-6 oder ähnliche Reihen zu führen scheint[2]). 2. Der aus 7 je 4tägigen Wochen bestehende Monat, den W. H. Roscher in seinen Hebdomadenlehren S. 31_{48}, 130_{184} nachgewiesen hat und Boll (ebd. 2552) für babilonisch zu halten bereit ist[3]), im Gegensatze zum allbekannten aus 4 je 7tägigen Wochen bestehenden. 3. Die von Ginzel entwickelte Möglichkeit, daß von einem 59tägigen Doppelmonate die 3 letzten Zuschlagtage weggelassen wurden, so daß man den Rest von 56 Tagen in 8 je 7tägige Wochen zerlegen konnte. Eben so gut aber konnte man dabei auch 7 je 8tägige Wochen elamisches Stiles daraus gewinnen. Und 1, $^1/_2$, $^1/_4$, $^1/_8$, $^1/_{16}$(Kalā-Zählung der Inder am Monde s. S. 27 u. 30_2), die Teilungen der 7tägigen Woche, tragen gerade die im elamischen Kalender vorherrschenden Verhältnisse zur Schau (vgl. 2 Jahreshälften, 4 Wochen, 32 Tage). Das alles spricht weder für babilonische Herkunft der 7, noch dafür, daß sie ursprünglich Mondzahl sei. Wenn also auch Boll gewiß damit im Rechte ist, daß er betont: „es ist darum recht mißlich, Drei- und Vierteilung....als arisch und babilonisch einander gegenüber zu stellen" (ebd. 2551), so können wir, wie ich schon früher immer wieder hervor hub, eine vorläufige zusammen fassende und das arische einem Andersartigen gegenüber stellende Bezeichnung für die nahe zu einander gehörenden, weil im selben Kulturkreise zuerst ausgiebig bezeugten, gemeinsam im Sonnenjahre wirkenden Zahlen 12 und 7, eben doch nicht recht missen. Wenn wir uns nur bewußt bleiben, daß nichts Anderes als solches zusammen Fassen und Bezeichnen der Zweck ist, dann droht von dem Wörtlein

[1]) Vgl. S. 26 den Siebenten gleich dem 13ten (nach 6 Paaren).

[2]) Vgl. oben S. 155 über das Sechser-System der Sumerer.

[3]) Vgl. die Nachweise über die Verbreitung der 4tägigen Woche in Westafrika bei M. Schmidl, Zahl und Zählen in Afrika; Mitth. d. Wr. Anthr. Ges. 1915, XLV, 201_2.

Digitized by Google

„babilonisch" wohl keine Gefahr, und auch die Babilonisten mögen uns Dank wissen, wenn wir diesen alten Grundpfeiler ihrer Lehre vorläufig noch nicht antasten; es wäre gut, wenn die Zeugnisse für den „babilonischen Kalender als Grundlage des babilonischen Systemes" wenigstens $^1/_7$, oder auch bloß $^1/_9$, von der Beweiskraft der Zeugnisse für den „arischen Kalender und das Gefüge des Mythos" besäßen. — Für den Zusammenhang unserer Untersuchung kömmt jedoch nur so viel in Betracht, daß bei dem Übergange vom Monde zur Sonne die 9nächtige Woche durch die 7tägige ersetzt wurde, was der Gegenstand des zweiten Gesetzes der Zahlenverschiebung (s. S. 6_1) ist.

Der 13te Monat am Ende des Jahres, die Schaltfrist, kann recht umfangreich werden, wenn man in sie die Schaltfristen der einzelnen Monde (Monate) des Jahres zusammen faßt, was auch nichts Anderes ist als ein dem Grundsatze Folge geben, das Jahr solle dem Monde (Monate) genau entsprechen. So ist bei dem indischen Jahre von 12×27 Tagen wohl eine Schaltfrist von 40 Tagen als Ergänzung auf 364 Tage des Jahres (und kaum von 36 als Ergänzung auf 360) anzunehmen (s. S. 97), wie auch das Sāwana-Jahr 40 9nächtige Wochen hat, die ähnlich auch durch das S. 130 erschlossene slawische und das S. 97 f. angenommene germanische Jahr hindurch rollen. Daß die 40 als Schaltfrist wirklich mit der 9nächtigen Woche zusammen hängt, dafür spricht nicht bloß ihr beinahe gesetzmäßiges Eintreten für die 3 Zuschlagnächte des Mondes, sondern auch die für sie noch reichlich überlieferte Zuordnung zum Neungestirne und später Siebengestirne, was ich in meinen Gesetzen der Zahlenverschiebung S. 127—136 ausführlich dargelegt habe. Aber eine auch nur innerhalb des Jahres bis zur Schaltfrist fort rollende Woche ist doch schon von den Gestalten des Mondes losgelöst und bedeutet einen wesentlichen Schritt auf die Sonnenrechnung hin, wenn nicht geradezu eine Folge ihres herein Wirkens. Auch hier sind noch sorgfältige Einzeluntersuchungen nötig, die sogar auf Herkunft und Alter der Sonnenrechnung Licht werfen könnten. Teilte man die 3 Zuschlagnächte auf die Wochen auf, so daß man Zehner-Wochen erhielt, dann rollten auch diese durchs ganze Jahr ungehindert fort, und bei Jahren von 360 Tagen (wie dem Sawana-Jahre) fanden sie auch am Jahres-Ende keine Grenze. Bei einem 365tägigen Jahre jedoch hemmten bloß die 5 Zuschlagstage, und ich möchte hierin einen starken Antrieb zur Einführung ungehindert weiter rollender Fünferwochen, also der (akkadischen?) hamuštu, sehen, und darin wieder das Vorbild der endlos fort rollenden Siebner-Woche.

Die Nachwirkung des arischen Kalenders in späterer Zeitrechnung und Zählung oder in den Lehren von der Entstehung der Welt, ihren Zeitaltern und den Fristen ihres Unterganges nachzuweisen, kann hier nicht mehr unsere Aufgabe sein, zumal auch dafür alles Grund Legende und selbst viel Einzelnes hier bereits zur Sprache gekommen ist. Es wird also genügen, wenn wir auch nochmals auf das $12 \times 27 = 324$tägige indische Jahr hinweisen, dem ein

Digitized by Google

$13 \times 28 = 364$tägiges bei den Haida (Ginzel I, 60) zur Seite steht, ferner in iranischer Lehre auf die 3000 Jahre der anfanglosen Zeit und die 9000 Jahre der Schöpfung, welche die Einteilung eines Jahres in $3+9$ Monate ins Große (1200fache) umsetzen, oder endlich die 30 Jahre des Menschenlebens, in denen der Kreis der Geburten in sich selbst zurück kehrt (γεννεα), und die für des Herakleitos $A\Omega = 10800$ Jahre (30×360) die Grundlage boten (s. S. 92). Man sieht überall dasselbe weiter bauende, neue Erfahrungen in alte Gedanken einbeziehende und dieses Gut gegenseitig ausgleichende Bestreben am Werke. Die babylonische Lehre von den Weltaltern (A. Jeremias, Handbuch S. 193ff.) liegt durchaus in dieser Richtung, und es ist keineswegs notwendig, daß sie urtümlich babylonisches Geistesgut ist. Nicht verglichen hat Jeremias die germanischen Weltzeitalter (Wǫluspā 45: Beilzeit, Schwertzeit, Windzeit, Wolfszeit) und die mexikanischen (s. S. Röck, Kalender, Sternglaube usw. S. 109f., wo auf zahlreiche neuweltliche und altweltliche Gegenstücke hingewiesen und der alte kalendarische Zusammenhang, in dem solche Vorstellungen wurzeln, aufgedeckt ist). Nimmt man zu den altnordischen Zeitaltern und der deutschen Erlösererwartung des Kaisers im Berge (Wodan) die entsprechenden altiranischen Vorstellungen, die bei Jeremias nur mangelhaft entwickelt sind, und die hesiodische Lehre (Gold, Silber, Erz-Eisen), so ergibt sich, auch unter Verzicht auf die von Babylon zu mindest schon stark beeinflußte indische Juga-Lehre, doch ein reichhaltiger arischer Stoff stark unbabylonischer Grundfärbung. Die $3+1$ Weltalter entsprechen eben, wie Röck gezeigt hat, den Jahreszeiten, Wochen, ihren Farben, Metallen, Tieren usw. Besondre Beachtung verdient wohl das Wort Welt (weralt) selbst; es heißt „Mannesalter". Der Mann (wer), dessen Alter den Lauf der „Welt" bestimmt, ist eben der kosmische Mensch (vgl. Röck, ebd. 92f.), der ανθρωπος oder αιων (Schultz, Memnon IV, 48—63), der Alte und Junge (S. 206), den wir schon aus dem Sphinx-Rätsel (Kind, Mann, Greis) kennen, der auch der heraklitischen γεννεα zu Grunde liegt, das Maaß aller Dinge ist (s. S. 155) und dessen Gliedern die Teile der „Welt" entsprechen, ja aus denen sie sogar auch hervor gehen (Twisto-Ymir, S. 238). Häufig ist er als Zwitter gedacht und daher auch als Einheit der gegensätzlichen Welthälften: Himmel und Erde zusammen sind nur ein anderer Ausdruck für ihn.

Digitized by Google

E. Weltbild und Gefüge des Mythos.

Das hellenische Weltbild faßt den Himmel als Mann, die Erde als Weib auf, und zwar als ein sich begattendes Paar, welches offen sichtlich in ein Kreisrund hinein gedacht ist. Beide liegen eng an einander, und erst Kronos zwingt seinen Vater, Raum frei zu geben. Der Tartaros, die Unterwelt, ist im Innern der Erde (vgl. S. 60), welche in Folge der behinderten Geburt (S. 62 ff. u. 223) anschwillt. Aber auch Kronos birgt seine Kinder, die er verschlingt, im Inneren seines Leibes, und da er von Ouranos, wie die wesentliche Übereinstimmung des von beiden Berichteten ausweist, nicht verschieden ist, wäre auch für diesen dasselbe anzusetzen. Wir sehen, daß die Rolle des Mannes der des Weibes ähnlich ist, wenn auch ihr entgegen gesetzt. Gebären und Verzehren, beide als Ursache der Leibesfülle. Im Tartaros, das ist in der Erde, sind aber die Toten — wie sonst auch im Himmel, und der Zwist zwischen den beiden Ureltern pflegt, wie E. Stucken an großem Stoffe gezeigt hat, darum zu gehen, ob der Toten mehr sein sollen als der Lebendigen, oder ob der Mann bei der Begattung oben liegen soll oder das Weib, oder ob der Mann oder das Weib dabei die größere Lust verspüre. Das deutet zugleich darauf, daß ein Wechsel in der Lage vorgesehen war, der auch noch in manchen Absonderlichkeiten, z. B. der heiligen Hochzeit des Zeus und der Hera, die man sich in Samos als coitus per os (verkehrte Lage in anderem Sinne) dachte, zu erkennen ist. Schon aus diesem beschränkten Stoffe wird ersichtlich, und weiterer bestättigt es immer wieder, daß dieses Weltbild ursprünglich kein starres, sondern ein bewegtes ist, in dem oben und unten, Mann und Weib wechseln sollten (Geschlechtswechsel). So wird die Frage, wer von beiden die größere Lust genieße, von einem entschieden, der schon Mann und Weib hinter einander gewesen ist (Teiresias), und sein Geschlecht gewechselt hat, weil er an einem Scheidewege zwei einander begattenden Schlangen zusah. Hier haben wir also denselben Gedanken drei Mal.

Die Anknüpfungen an dieses bewegte Bild sind mannigfach. Hinsichtlich des Streites der Ureltern verweise ich auf E. Stucken in Mitth. d. Vorderas. Ges. 1902, Heft 4 und Astralmythen S. 196—236 (a—f), wozu aus dem Mythos noch insbesondere der Streit zwischen Njǫrdr und Skadi

Digitized by Google

(Nerthus ist ein weiblicher, Skadi ein männlicher Name) zu erwähnen und auf Weiterbildung im Rätsel (Real-Enzyklopädie I A Sp. 86) hinzuweisen ist. Die Trennung des Himmels von der Erde kömmt auch in den Geschichten vom Monde vor; der Himmel gibt Raum, weil der Mond sich zurück ziehen will, da ihn eine Brot backende Frau mit ihrem Scheuerlappen verunstaltet hat. Es sind Erzählungen, die der Flutsage nahe stehen und sich alle in einem Rahmen halten, dessen Verständnis sich am besten von der Kurosage her erschließt.

Aber auch das starre Bild hat mannigfache Ausgestaltung gefunden, und es hat mitunter sogar auch wertvolle Andeutungen über die bewegte Handlung, aus der es gewonnen wurde, erhalten; in Wirklichkeit wechselt ja auch der Himmel jeden Tag seine Stellung zur Erde. Verschiedene Völker haben aber bald das eine, bald das andere Verhältnis zum vorherrschenden erhoben: bei allen Völkern der arischen Gruppe gilt der Himmel als Mann, die Erde als Weib; hingegen ist es bei den Ägyptern umgekehrt. Doch sind sie damit nicht, wie Herodotos etwa sagen würde, „die einzigen unter den Menschen", sondern auch in den Kaukasussprachen beobachten wir einen Wechsel zwischen den Bezeichnungen für Vater (Mama) und Mutter (Dada). Das ägyptische Weltbild ist uns in einer Schar von Darstellungen erhalten und zeigt den sternengeschmückten Leib der Neith über dem liegenden Geb, wie ihn beider Sohn Šow empor hebt. Das ganze ist offenbar in ein Kreisrund gedacht oder in ein Quadrat, und man beachte, daß Geb sich von seiner Gattin abwendet (Abb. 61). Hierin liegt der Streit, aber auch die Überleitung zu dem Wechsel der Gestalten und Stellungen. Es ist dabei durchaus wahrscheinlich, daß sich die Völker für den Mann als Himmel und das Weib als Erde oder umgekehrt entschieden, je nachdem, welche Stellung bei ihnen die übliche war, und daß in den bezüglichen kosmologischen Systemen volkstümliche Lagen bei der Begattung nachklingen, die ihrerseits zum Teile wieder in körperlichen Beschaffenheiten und Neigungen ihren Grund haben mögen. So wäre in Hinblick auf die Lage des weiblichen Geschlechtsteiles den Zeugnissen für die Begattung von hinten, die in manchen Überlieferungen vom Himmelsfluge der Schwanenjungfrau nachzuklingen scheinen (vgl. Hephaistos und Athana),

Abb. 61. Himmel und Erde, durch die Luft (Gott Šow) getrennt. Nach A. Jeremias, ATAO.

Digitized by Google

besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Aus dem buddhistischen Tübet, aber wohl aus vorbuddhistischer Überlieferung stammend, sind uns zahlreiche, leider noch nicht in brauchbarer Vollständigkeit veröffentlichte Darstellungen des Geschlechtsverkehres zwischen dem Gotte und seiner Göttin erhalten, welche zum Teile auch eigentümliche Verrenkungen und Verschlingungen angeben, und gewiß bereits im Banne entwickelter kosmologischer Systematik stehen. Hier wird stark bevorzugt, beide Teile stehend zu denken, und so stellen z. B. auch die Majavölker das Paar in Seitenansicht, häufig auch hockend oder sitzend, dar.

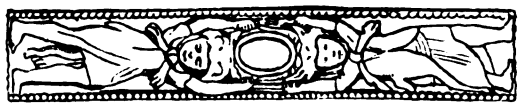


Abb. 62. Hercules und Juno (als Lanuvina) als Ehegötter auf einem goldenen Ringe (abgerollt). Nach Annali d'istituto 39 (1867) Taf. H, Nr. 1.

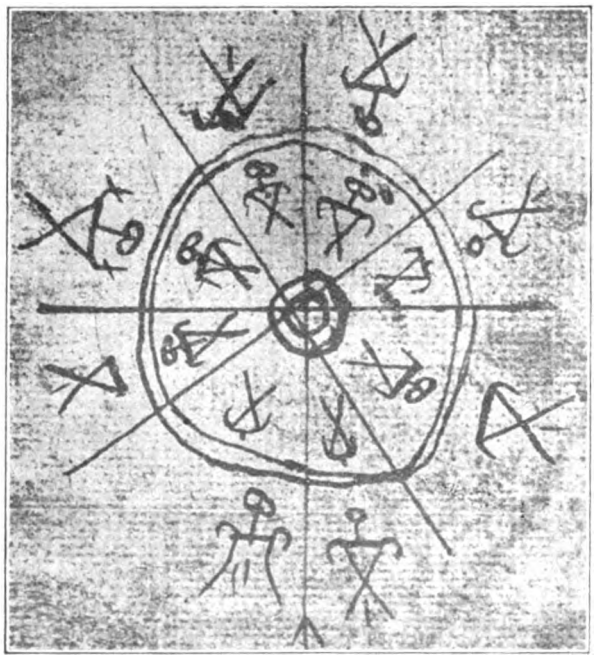


Abb. 63. Gegenköpfler aus einem Wahrsagekalender (Kutika) der Malaien Zentral-Sumatras. Die kopflosen Gestalten haben ungünstige Vorbedeutung. Nach A. Maaß, Zeitschr. f. Ethnol. XLII (1910), S. 766 Beilage (Nr. 17).

Das eigentlich kyklische Wesen des Bildes konnte man am besten in einem Ringe zur Anschauung bringen, und ein solcher ist uns auch erhalten aus Oberitalien als Darstellung des Streites von Herkules und Minerva (Juno); man deutete ihn geradezu als Ehering (Abb. 62). Die Gestalten sind dabei natürlich nach außen und dem Beschauer zugekehrt, und dadurch ergeben sich zwei Möglichkeiten, unser Weltbild nicht im Kreise, sondern aufgerollt zu zeichnen: 1. die Gegenköpfler; 2. die Gegenfüßler. Darstellungen solcher Art konnte ich weit verfolgen[1]), von den protoelamischen Strichschriftzeichen (Abb. 68) der ältesten

[1]) Über die Gegenfüßler vgl. Joyce, Central American and West Idian Archeology S. 85, Abb. 21; H. Stolpe, Studier i Amerikansk Ornamentik Taf. X, 3a und 4c aus Guiana (Südamerika); L. Frobenius, Das unbekannte Afrika. S. 163.

Digitized by Google

Schichten in Susa (4. Jahrtausend) über die malaiischen Gebiete (Abb. 63 und 64) bis nach Amerika (Abb. 65). Eine sonderbare Ausprägung der Vorstellung von Gegenköpflern überliefern die nordwestpacifischen Indianer: K'änigjilak traf einen Mann und eine Frau, die einander gegenüber saßen, die Arme in die Höhe hielten und immer mit dem Kopfe nickten. Er wollte sehen, was sie machten, fuhr näher heran und erblickte, daß ihre Geschlechtsteile auf der Stirne saßen und daß sie sich begatteten. Da sagte er: „Ich muß euch in Ordnung bringen", und er machte sie aussehend wie andere Menschen (F. Boas, Indianische Sagen von der Nordpac. Küste Amerikas, S. 202, vgl. 340). Auch das ist ein „Um-

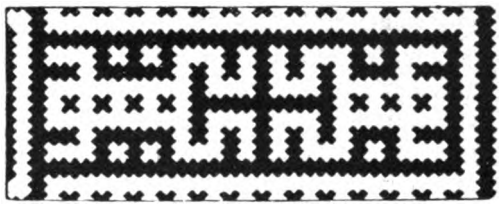
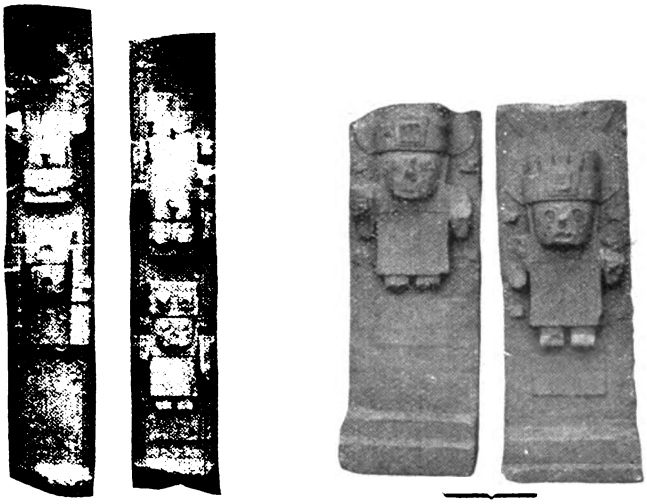


Abb. 64. Gegenfüßler von Borneo. Nach Hein.



a b c

Abb. 65. Gegenköpfler auf einzeln stehenden Steinen von Tiahuanaco; a und b vollständig erhalten, c in der Mitte zerbrochen. Nach A. Posnansky, Das Treppenzeichen in den amerikanischen Ideographien, Berlin 1913, Fig. 35.

drehen", jedoch dieses Mal bereits recht mißverständlich bloß auf die Geschlechtsteile bezogen, statt auf die ganzen Gestalten [1]).

Eine andere, weiter fortschreitende Auffassung unseres Bildes führt auf die beiden sich von einander abkehrenden Gestalten, die uns auch in der Tat als Rücken an Rücken zusammen gewachsene Zwitter begegnen. Auch dies

[1]) Die Neigung zum Geschlechtlichen wirkt gerade bei diesen Indianerstämmen auch sonst verfälschend; so wird aus dem Schwanenhemde ein ablegbarer weiblicher Geschlechtsteil. Vgl. Mitra Sp. 57.

Digitized by Google

haben wir in weiter Verbreitung bezeugt, am zahlreichsten und ältesten sind aber die Belege bei den arischen Völkern: Prajāpatis, Mṛtija und Mṛtijāna bzw. Jama und Jamī, Phanes und die platonischen Radmenschen, Agdistis, Twisto-Ymir. Dieser Urzwitter wird von feindlichen Wesen besiegt und zerschnitten oder zersägt, woraus dann die gewöhnlichen Menschen entstehen. Der Mythos aber, in den diese kosmologischen Vorgänge überleiten und auf den ihre Überlieferung immer wieder hinweist, ist dies Mal nicht die Kuros-Sage, sondern der Zweibrüderstoff und die Geschichte vom Manne, der seine Seele nicht bei sich hat, und seinem Gegner [1]). Sehr wichtig ist dabei, daß die Quellen mit Vorliebe die Achtgliedrigkeit dieses Urwesens und die nachmalige Erschaffung der Welt aus seinen Gliedern betonen [2]). All dies hängt nämlich zusammen mit einer weit reichenden Geltung der Acht in den einschlägigen Überlieferungen, die zum Teile weite Wanderwege zurück gelegt haben. Sie

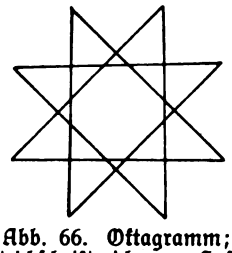


Abb. 66. Oktagramm; Strichschriftzeichen aus Susa.

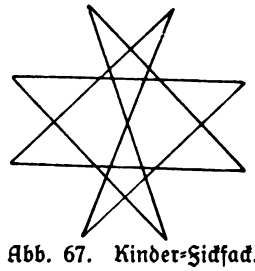


Abb. 67. Kinder-Sickfack.

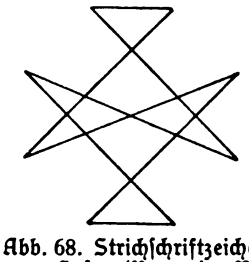


Abb. 68. Strichschriftzeichen aus Susa (Paar in Begattung?).

lassen sich mit verschiedenen Hülfsmitteln sehr gut verfolgen. Eines bieten die achtgliedrigen Tiere (und in Folge einsetzender Verderbnis auch mehrgliedrigen) in Schöpfungssagen, so vor allem die Spinne, der Achtfuß (Oktopous), der Tintenfisch, der Krebs usw. [3]). Ausstrahlungen dieser kosmologischen Vorstellungen sind auch gewisse Sickfacke [4]), welche freilich selbst wieder in größere

[1]) Vgl. W. Schultz, Iranisches bei Berossos, Or. Lit. Ztg. 1918, Sp. 227—236, 257—264 und Zeitrechnung und Weltordnung bei den Germanen, Mannus XVI, 119ff. (1924).

[2]) Hier schließt die Lehre vom kosmischen Menschen an. Vgl. S. Röck, Kalender, Sternglaube und Weltbilder der Tolteken, Mitt. d. Anthrop. Ges. 1922, S. 92f. Dort auch weitere einschlägige Schriften.

[3]) Hierzu vergleiche man mein „System der Acht im Lichte des Mythos", Memnon IV, 143—168 und über ein Krebsrätsel, das ursprünglich die Radzwitter meinte. Real-Encykl. Sp. 91, Nr. 11.

[4]) Diese Bezeichnung hat S. Röck, Die Götter der sieben Planeten im alten Mexiko, Anthropos 1919/20, S. 1092, Anm. 2 vorgeschlagen. Er verglich das deutsche Zeitwort 'fickfacken', d. h. Zauber- u. Gaukelzeichen vormachen, Winkelzüge machen, und das davon abgeleitete Hauptwort 'Sickfacker', d. h. Gaukler, und faßte als Sickfacke alle sternförmigen Winkelzugfiguren oder Sehnenvielecke zusammen, die in einem Zuge gebildet werden können. Unechte Sickfacke sind das Hexagramm oder der Zionsstern und die astrologischen Figuren der Trigonal-Aspekte.

Digitized by Google

Zusammenhänge (Pentagramm, Heptagramm und wohl auch die Gesamtheit der Fadenspiele) einzureihen sind. Abb. 67 wird in Schlesien (Hainau) zum Spiele gezeichnet mit folgendem, Strich um Strich, Silbe um Silbe begleitenden Spruche: „Wer das nicht kann, kriegt kei-nen Mann". Hier ist also die geschlechtliche Beziehung noch erhalten. Es handelt sich um eine, dem achtstrahligen Sterne in Abb. 66 sehr ähnliche Form, und dieser ist von Alters her das Sinnbild der (auch mannweiblich gedachten) Liebesgöttin Ištar, die auch als Spinnerin (vgl. oben zur Spinne Arachne und Athena als Weberin) vorkömmt (s. S. 119).

Dieser achtstrahlige Stern ist zugleich das iranische Bild von den neun Welten [1]). Im Awesta und den späteren Schriften des Parsentumes sind es

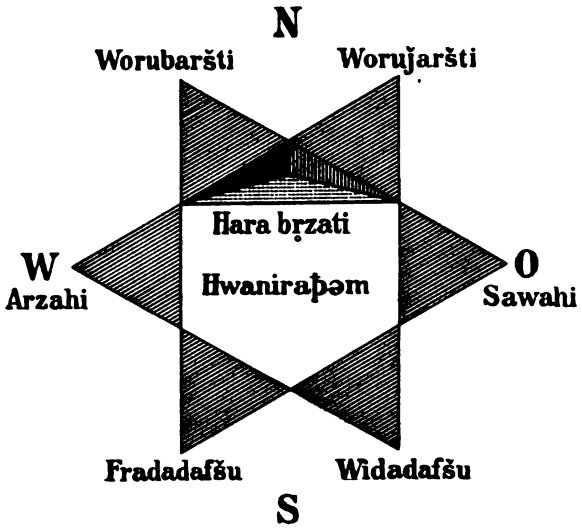


Abb. 69. Iranisches Weltbild, die 7 Karšiware (erschlossen). Nach W. Schultz, Mitra Sp. 257.

immer nur sieben Welten; allein Mitra hat acht Späher, die ihm die Weltteile überschauen helfen (10. Jašt 45), und bei der Aufzählung der Weltteile fehlt in einem Vierzeiler, der in jeder Zeile zwei Welten nennt, die letzte Zeile mit den beiden entsprechenden Namen (10. Jašt 15). Der Bundahišn überliefert, daß die mittlere Welt, Hwaniraþom, so groß sei, wie die äußeren sechs Welten zusammen genommen. Dem genügt nur eine einfache Figur, der sogenannte „Schild des Dawid", der offenbar Dawid als Weltherrscher auffaßt und von den Juden wohl erst in talmudischer Zeit aus Iran entlehnt wurde (Abb. 69). Für die Zeit, welche neun Welten mit Hwaniraþom als mittelster ansetzte, müssen wir eine Figur suchen, in der die acht äußeren Welten wiederum der inneren gleich sind, und diese Bedingung erfüllt Abb. 70. Man

[1]) G. Hüsing, Die neun Karšaware, Mitra Sp. 253—256 und W. Schultz, Zu den neun Karšawaren, Mitra Sp. 257—259.

Digitized by Google

konnte ihr freilich auch auf andere Weise genügen und tut es auch in Siam, wie Abb. **71** zeigt. Aber das ist dann kein Sickfack mehr und auch kein sterniges Gebilde; und auf dergleichen deutet doch der Schild des Dawid (Zions-Stern) zurück, und die alte Geltung des Oktogrammes und des achtstrahligen Sternes im Gebiete der elamischen Kultur bestättigt es. Als weiteren Vergleichsstoff, der in dieselbe Richtung weist, stelle ich ein Weltbild aus Ninua (Abb. **72**, S. 242)

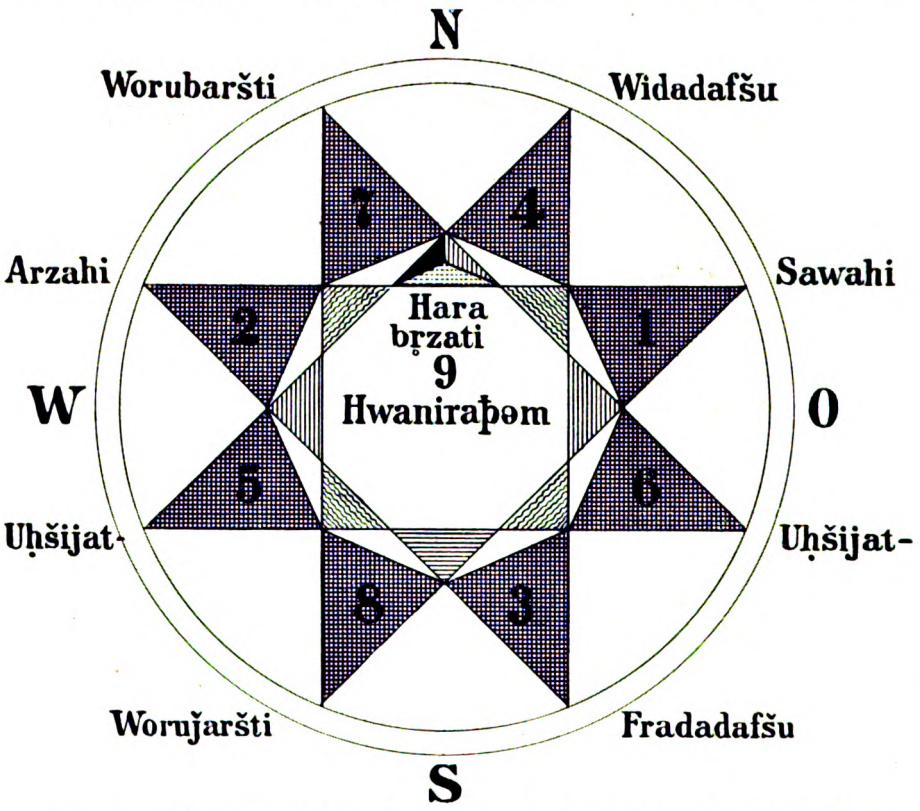


Abb. 70. Altiranisches Weltbild, die 9 Karšiware (erschlossen). Nach W. Schultz, Mitra Sp. 258.

hierher, und ein anderes auf einer Schale des 6. Jahrh. v. Chr. (Abb. **73**, S. 243). Sind auf der Schale von Ninua die Weltgegenden durch 4 Hathoren vertreten, so zeigt die aramäisch beschriftete Schale von Olumpia einander gegenüber zwei männliche und zwei weibliche Gestalten als Himmelsträger (v. Luschan, Entst. u. Herkunft d. ion. Säule zu Abb. 37 vergleicht damit hättitische Ädicula von Boghazköi und Jasili Kaja), zwischen denen Opfer, die mit Musik dargebracht werden (man beachte den Mond, d. h. den Lichten mit der dunklen Ergänzung auf den Altären) und ein Drachenkampf abgebildet sind (vgl. bei Perrot-Chipiez ebd. p. 97, Fig. 36). Der 8 strahlige Stern in der Mitte dieses

Digitized by Google

„Weltbildes" tritt fast genau in der für Altiran anzusetzenden Gestalt auf einem Weltbilde von Formosa (Abb. 74, S. 244) auf. Wenn wir in Japan im Nihongi (S. 48 Jomi's Kochherd in der Unterwelt; vgl. die Anmerkung von Florenz) der iranisch-indischen Jamī, im japanischen Buddhismus dem indischen Jama (jap. Emma) begegnen, so ist das unerwartete Auftauchen des alten Weltbildes in Formosa nicht mehr so wunderbar. Ich verdanke den Hinweis auf diesen Gegenstand und die Aufnahme zur erstmaligen Veröffentlichung Fritz Röck, der mir dazu folgende Erläuterung zur Verfügung stellt:

Inv. Nr. 48353 (Ethnographische Sammlung des Naturhistorischen Museums in Wien). Sammlung Henningsen, 1893, Insel Formosa. Täschchen aus weißem Zeug mit ornamentaler Stickerei in drei Farben (Schwarzblau, Rot und Lila) auf der Vorderseite und zu beiden Seiten des Täschchens. Die Stickerei auf der Vorderseite zeigt das alte Weltbild des elamisch-iranischen Kulturkreises in Form des achtzipfeligen Hakenkreuzes, das sich an die Auffassung der Welt als Blume anlehnt. Der Fruchtboden stellt die fruchtbare, bewohnte Mittelwelt dar und zeigt um ein aus 16 Punkten gebildetes aufrechtstehendes, vielleicht den Weltberg andeutendes Quadrat als Stempel der Blume vier aus je acht Blütenblättern bestehende Blumensterne (Sinnbild der Fruchtbarkeit?). In den großen rechtwinkeligen Ausschnitten in Mitten der vier Quadratseiten die stilisierte Form des Lebenskrautes (Homa?) mit den paarigen kosmischen Vögeln. Die viermalige Wiederholung dieses mythischen Vorwurfes scheint in Hinblicke auf die kombinierte Darstellungsweise (Weltbild in der Draufsicht, Lebenskraut und Vögel in der Seitenansicht) darauf hinzudeuten, daß das Lebenskraut eigentlich auf dem Weltberge der weltbildlichen Darstellung zu denken ist. An den Weltecken der kleineren Außenwinkel Blumen ähnliche Gebilde, von denen an den beiden oberen Ecken je zwei Blumenvögel (Schmetterlinge) auffliegen, während an den beiden unteren Ecken je ein Schmetterling der Blume zufliegt und je einer von ihr sich in die Luft erhebt. Die breite Randstickerei ist vielleicht ein Sternhimmelmuster: Schlösser der vier Jahreszeiten?, rechts und links je ein Doppelmaiander, gebildet aus je 7 rechts- und je 7 linksläufigen Hakenkreuzmustern, welche etwa die 28 als heilige himmlische Hallen (Himmelstempel) aufgefaßten, in Ostasien stets in vier Gruppen zu je sieben geteilten Mondhäuser andeuten. Als Fortsetzung vielleicht die Sinnbilder der 16 Windrichtungen.

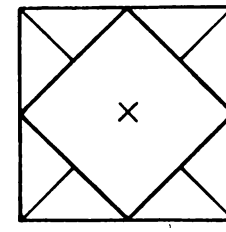


Abb. 71. Astrologische Himmelsfigur aus Siam. Das Kreuz deutet den Berg der Mitte an. Nach F. Röck, Mitt. d. Wr. Anthrop. Ges. LII (1922), S. 133, Abb. 14j.

Oben und unten Strahlengebilde (kosmographische Darstellungen), die etwa den acht Richtungen und ihren Beherrschern, den „acht Glücksgöttern" oder „acht Unsterblichen" entsprechen. Dazwischen je ein Swastikazeichen, zusammen sechs als Sinnbilder des irdischen Glückes und des langen Lebens (卐 = 10000 Jahre! als Glückwunsch). Die Zahl 6 könnte kaum etwas Anderes versinnlichen, als die harmonische Vereinigung des männlichen und des weiblichen Prinzips als der Grundlage der Weltordnung und würde ein glückliches, harmonisches Eheleben andeuten.

Daß jedoch das iranische Weltbild ursprünglich wirklich 9 Welten hatte, bekräftigt 13. Jašt 128, wo die Heilande für jede der Welten aufgezählt werden; es sind zusammen neun, deren Namen denen der Welten entsprechen, so daß aus ihnen noch die Anfänge der zwei im Awesta ausgefallenen Namen (Uhšijat) zu ermitteln sind. Die Beschickung der Welten durch die Heilande ist dabei

Digitized by Google

bloß jüngere Ausprägung der Besiedlung der Welten durch die Nachkommen des ersten Menschenpaares [1]) und entspricht der Verbannung der Titanen an die Grenze der Erde oder der Besiedlung der Ränder der Erde durch die Riesen nach der Gylfaginning. Es handelt sich um die Nachkommen des ersten durch die „Flut" zu Grunde gegangenen Menschen und um seine Söhne als Vertreter und Stammesväter der verschiedenen Völker; Völkertafel und Weltbild sind nahe verbunden. In germanischer Überlieferung fehlt uns eine ausdrück-

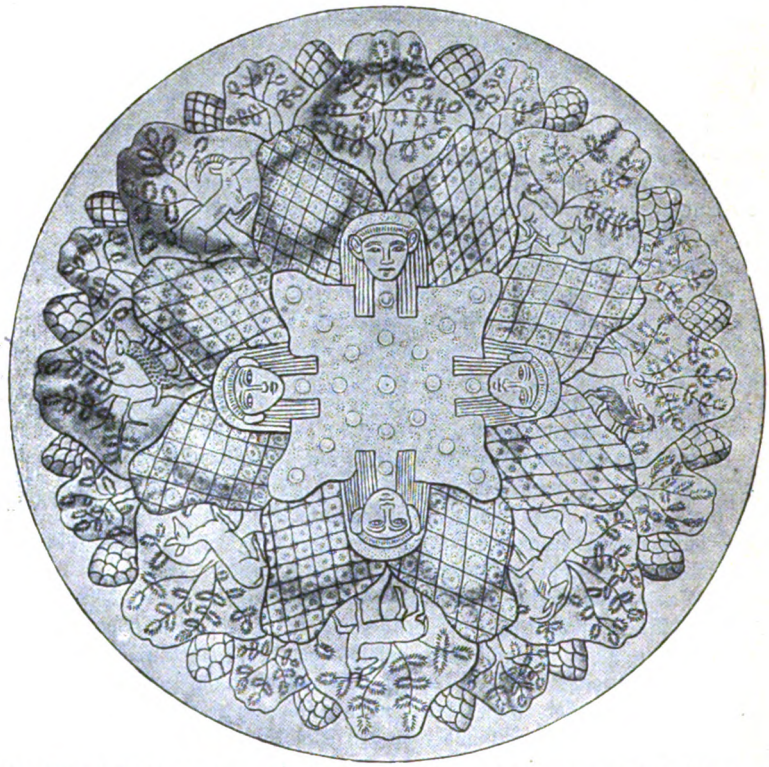


Abb. 72. Die 4 Weltgegenden, die Berge mit Tieren, Pflanzen und Menschen. Ninua. Nach Jeremias, Handb. d. altor. Geisteskultur, S. 49, Abb. 33.

liche Völkertafel, und bloß die Rīgsþula bietet entfernten Ersatz; dafür haben wir die eddische 9-Zahl der Heime, deren eines, Mitgard, als das mittlere bezeichnet wird, wie auch Hwanirafom in der Mitte der übrigen liegt. Es ist schwer, aus der Edda eine klare Vorstellung zu gewinnen, wie man sich die Heime gelegen dachte und wie man ihre Neunzahl heraus bekam; Manches deutet jetzt darauf, daß die Heime auch z. T. über und unter einander liegen sollen. Das Emsigöer und Hunsingöer Friesenrecht (Richthofen 42, 9) zerlegt

[1]) W. Schultz, Iranisches bei Berossos, Or. Lit. Ztg. 1918, Sp. 231.

Digitized by Google

das Haus in 9 Fachwerke (S. 87). Außerdem aber, daß die Heime oder Lande über einander liegen, können sie hinter einander folgen: es ist nicht nötig, daß einer, der sie alle durchwandern will, im Kreise um den Rand der mittleren Welt herum sich bewege, wie etwa Sajjid Battal, Herzog Ernst, Odusseus usw.[1]), sondern es genügt, wenn er von einer zur anderen geradeaus wandert. Auch in Iran hat man diese Vorstellung gehabt, und sie ist offen sichtlich die ursprüngliche. Der 14. Jašt des Awesta v. 11—13 (bzw. 28—33) handelt von der Sehkraft des Rossehengstes, Hühnerweihes und Karafisches, die 3×9

Abb. 73. Bronzeschale, angebl. in Olumpia gefunden, jetzt im Museum von Athen (etwa $^1/_2$). Außen am Rande mit aramäischer Inschrift des 6. Jahrh. v. Chr. Nach Perrot-Chipiez III, 783, Fig. 550.

Lande überschauen söllten (s. S. 55). Dazu stimmen die 9 Himmel (Wasser), 9 Luftbereiche und 9 Erden in Indien (Deußen I, 2, 196), die 3 mal 9 Schichten des Weltalls im finnischen Epos und in der Himmel- und Höllenfahrt der Schamanen (Radloff, Aus Sibirien II, 13ff.), die 27 Schichten der Welt nach Honorius von Augustodunum und die 9 Kasten des Ambosfalles vom Himmel zur Erde, zu denen 9 weitere von der Erde zum Tartaros kommen (Hesiodos) und wohl auch noch 9 Kasten der Erddicke hinzu zu rechnen sind

[1]) Vgl. W. Schultz in Or. Lit. Ztg. 1911, Sp. 354, Mitra Sp. 84, Wochenschr. f. klass. Philologie 1916, Sp. 79.

Digitized by Google

(s. S. 60), endlich die alte Einteilung von Island [1]) in drei Viertel zu je neun Tempelbereichen und ein viertes zu vier Tempelbereichen (vgl. K. Weinhold, Die mystische Neunzahl bei den Deutschen. S. 53). Im Märchen, besonders reich und rein ausgeprägt im russischen, sind es immer dreimal 9 Lande, die der Held durchwandert, und sein Ziel ist dahinter das dreißigste Land [2]); immer bilden je neun Lande ein Reich, so daß im ganzen drei Reiche vorliegen und ein viertes, unvollständiges, der eigentliche Aufenthalt des Gegners, das nur drei Lande umfaßt (S. 132). Sehr deutlich tritt diese Gliederung

Abb. 74. Weltbild. Stickerei auf einem Täschchen von Formosa.

durch den Vergleich von Afan.-Meyer I, 210, 241 hervor. Der Held kömmt auf seiner Wanderung zur ersten Hütte und bindet sein Pferd an den Kupferring, zur zweiten Hütte und bindet es an den Silberring, zur dritten Hütte und bindet es an den Goldring. Bei der ersten Hütte erhält er die Auskunft

[1]) Das neue Wappen von Island bezieht sich auf den in der Heimskringla geschilderten Kriegszug des Königs Harald Gormsson Blauzahn gegen Island; seinen Kundschafter wehren Drache, Vogel, Ochse und Riese ab — die alte Reihe der „Tiere" der 3 + 1 Reiche. Vgl. S. Remertz, Islands neues Wappen in den Mitt. d. Islandfreunde VII (1919) S. 25.

[2]) Z. B. Stern, Wladimirs Tafelrunde S. 94 und 177; Afanasjef-Meyer I, 247; II 23; vgl. J. Wenzig, Slawische Volkslieder 1830, S. 123.

Digitized by Google

der Tiere des Waldes (Vierfüßler), bei der zweiten die Auskunft der Vögel der Luft (Zweifüßler), bei der dritten die Auskunft der Fische des Wassers (Fußlose) — in der anderen Fassung aber geleitet ihn von der einen Hütte zu der andern das rollende Knäuel, und jede der drei Hütten gehört unmittelbar zu einem der aus je neun Landen bestehenden Reiche. Statt des Knäuel dienen auch die 9 Meilenstiefel, die gälisch, deutsch und südslawisch bezeugt sind und ihn mit drei Schritten durch die ganze Welt führen. Über jedes Reich aber herrscht ein König, im ersten ein Vierfüßler, im zweiten ein Vogel, im dritten ein Fisch: die Tierschwäger, in deren Gestalten der Held sich selbst schließlich auch verwandeln, deren Bälge er sich anlegen kann. Damit stimmen nun die drei Fernsichtigen des Awesta (S. 55) aufs Beste zusammen: der Fisch (Fußlos), der Rossehengst (Vierbein), der Hühnerweih (Zweibein) — also wieder die Herrscher der drei Reiche Wasser, Erde, Luft. Nur ist die Anordnung im Awesta gestört; die erdrückende Mehrzahl der Zeugnisse, und zwar gerade der jeweils ältesten und besten, bei den Einzelvölkern spricht für die Abfolge: Erde, Luft, Wasser. In Hellas sind die zugehörigen Herrscher Haides, Zeus, Poseidaon, und das sind wieder die drei Brüder, die nach Beseitigung ihres Vaters Kronos die Weltherrschaft unter sich verteilen, und mithin dieselben, die uns sonst auch als Besiedler der Welten und Stammväter der Völker entgegen treten könnten. Bald legt die Überlieferung mehr Gewicht auf die Dreizahl der Reiche, bald mehr auf die Neunzahl der Länder in einem dieser Reiche; das Märchen kennt es aber auch, daß der Königssohn alle 27 Sprachen versteht und dann doch im letzten Reiche auf Leute stößt, mit denen er nicht reden kann. Es gab auch Weltbilder, die solche Gedanken ausdrückten. H. Röck wies mich darauf hin, daß das Zierstück in Abb. 75 als solch ein Weltbild (mit 27 „Burgen") aufzufassen sein dürfte. Die Länder oder Reiche sind auch meist von einander durch natürliche Hindernisse getrennt: Sneewittchen wohnt hinter 9 Bergen, es können aber ein ander Mal auch Flüsse oder Seen sein.

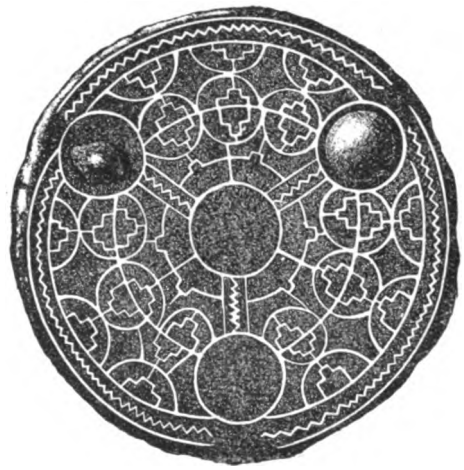


Abb. 75. Scheibenförmige Gewandnadel von Eisen, mit Silber eingelegt. Unweit Ladenburg, Baden. Nach B. Salin, Die altgerm. Tierornamentik, Stockholm 1904, S. 337, Abb. 721.

Bei den letzten Beispillen wirkt bereits der in allen Stoffen mit der größten Buntheit durchgeführte Gedanke herein, daß das letzte Reich als Außen-

Digitized by Google

welt (Ūtgard) den übrigen als der Binnenwelt (vgl. Mitgard) entgegen gesetzt und gegensätzlich beschaffen ist. Der Gegensatz dieser zwei Welten führt uns zugleich zurück auf das zweiteilige (oben und unten) Weltbild, von dem wir ausgingen, und auf den Streit der Ureltern: die eine Welt ist ja im Innern des Ouranos-Kronos zu denken, der seine Kinder in sich bestattet, die andre im Innern der Gaia-Rhea, die sie nicht gebären kann, und es handelt sich unter Anderem um den Gegensatz der Lebendigen und Toten. Während in der einen Welt die Ordnung herrscht, fehlt sie in der anderen, wo nur Moder und Vernichtung sich befindet; wenn es bei uns vom Regen naß wird, wird es dort davon staubig; sind bei uns alle Wege krumm und schief, so sind sie dort gerade und recht, und was bei uns als gut gilt, ist dort böse, und umgekehrt. Diese Vorstellungen treten im Mythos ebenso wie im Märchen in den verschiedensten Abstufungen und Ausprägungen auf. Sie reichen in den Schwank hinein, der das Zuwiderhandeln gegen die Vernunft unserer Welt in der Außenwelt mit Behagen ausspinnt; der Herr der Außenwelt wird entkräftet und besiegt, indem der Held, den er immer durch das Unrecht seines verkehrten Handelns gequält hat, ihn nun selbst ärgert, bis er platzt (Ärgerwette); es ist die Welt, in welcher der Hase den Hund fängt und die Maus die Katze; es ist auch die Welt, in welcher der Hausrat sich gegen den Bewohner wendet, in der aus Zwiebäcken Hunde werden, kurz wo alles ungewöhnlich und verkehrt zugeht. Aber auch in den Religionen klingen diese Gedanken mächtig nach, so besonders in der Gnosis, die geradezu davon ausgeht, daß der gute Urgott dem bösen Weltherrscher entgegen gesetzt sei, also das Verhältnis von Innenwelt und Außenwelt umkehrt und alle Handlungen nach den Gesetzen dieser Welt und ihres Herrschers für böse erklärt im Sinne des guten Urgottes, der über dem Weltherrscher steht [1]). Das ist in der Gnosis iranischer Einschlag.

Der Unterschied zwischen beiden Welten ist ein so grundsätzlicher, daß man gut tut, jede mythenhaltige Überlieferung, die man vornimmt, darauf anzusehen, wie sie sich zu ihm verhält, wie lange sie in der Binnenwelt spielt und wann die Handlung in die Außenwelt über greift. Man wird nämlich finden, daß der ganze Verlauf des Mythos durch diese Unterscheidung in zwei Hauptteile zu zerfallen pflegt, daß der Knoten, der sich in der ersten Welt geschürzt hat, in der zweiten erst seine Lösung findet, und umgekehrt. Man bringt also den Stoff am leichtesten und sachgemäßesten zum Reden, wenn man Fragen solcher Art an ihn stellt; es zeigt sich aber auch, daß die Verbindung zwischen beiden Welten, das Scheiden aus der einen und der Eintritt in die andere, dem Mythos ganz besonders wichtig ist, ja man wird sagen können, daß diese Türe oder diese Brücke, diese Leiter oder dieser Brunnen, die aus der einen Welt in die andere führt, mit allem ihrem Zugehöre nicht bloß das wichtigste Ausstattungsstück der Bühne des Mythos ist, sondern, wie sich zeigen wird, sich auch ganz tief und unlösbar mit ihm verknüpft erweist.

[1]) W. Schultz, Dokumente der Gnosis S. XI, S. 158ff. und öfter.

Digitized by Google

Wo immer die Ausstattung des Weltbildes noch an der menschlichen Gestalt fest hielt, von der man doch offenbar ausgegangen war, gelangte man leicht aus der Betrachtung der Teile des menschlichen Körpers zu Vorstellungen über die Verbindung zwischen den beiden Welten. Wenn Ouranos seine Kinder frißt, ist sein Maul ebenso als Weg in die Außenwelt gekennzeichnet, wie wenn Gaia sie gebiert, die Scheide. Und schon früh hat man das Wachstum des Kindes mit dem Wachstume des Weltalls verglichen, also aus Beobachtung des Embryo auf die Entstehung der Welt geschlossen, und umgekehrt schon vorhandene kosmogonische Gedanken auf die Entstehung des Kindes angewandt. Hier sind die verdienstvollen Untersuchungen von W. H. Roscher über Omphalos zu erwähnen; es geht aus ihnen hervor, daß man sich die Welt ebenso vom Nabel her entstanden dachte, wie das Kind, und daß der Nabel zugleich als im Körper des Kindes verwurzelt und als ein Baum galt, der mit dem Wipfel nach abwärts wächst, dem Mutterkuchen, aus dem er die Nahrung zieht, zugewandt. Der Weltenbaum, der in der Götterwelt wurzelt und verkehrt wächst, ist indisch [1]) aus dem Nachklange iranischer Überlieferung, gnostisch [2]), vielleicht auch hellenisch [3]) und endlich germanisch (aus dem deutschen und nordischen Rätsel vom Besen, Kamm, Eiszapfen usw., das auf den Weltenbaum zurück geht) zu belegen. Nach hellenischer Vorstellung wächst auch der Baum aus dem Schoße der Gaia, wie nach iranischer, im Traume des Astuages, aus dem der Mandane. Am Fuße des Baumes aber befindet sich der Brunnen. Mitunter wird bloß ein Baum und ein Brunnen genannt, es kommen aber auch zwei Bäume (Baum des Lebens und des Todes) und zwei Quellen (des Erinnerns und des Vergessens in den orphischen Goldblättchen von Petelia bei H. Diels, Fragmente der Vorsokratiker S. 480, Nr. 17) vor, ja auch vier Ströme des Paradieses (Bibel), und zwölf Hölzer Gottes und der Erde in der Justinus-Gnosis (W. Schultz, Dok. d. Gnosis, S. 24ff.). Das sind aber jüngere Anreicherungen eines ursprünglich einfacheren Gedankens. Der Baum am Rande des Brunnens ist bekannt aus dem indischen Gleichnisse, dem folgend Rückert seine Fabel vom Manne, der das Kamel am Halfterbande führt, gedichtet hat. Baum, Brunnen, Mäuse, die an der Wurzel nagen, alles erinnert auffallend an Yggdrasill und ist zugleich Sinnbild des menschlichen Lebens und seines Verfließens in der Zeit [4]), wie auch sonst der Baum aus den Rätseln vom Jahre als Sinnbild der Zeit reichlich bekannt ist. Der Brunnen aber, an dem er wächst, ist sonst auch ein jeden, der ihm oder der Quelle naht, bedrohender Schlund; das sieht man an dem Baume bei Skulla und Charybdis, an dem Odysseus sich rettet. Er kehrt wieder in den Sindbaderzählungen, aber auch der Vogelbeer-

[1]) A. Kuhn, Herabkunft des Feuers S. 114.

[2]) Bei den Doketen: W. Schultz. Dokumente der Gnosis. S. 123, auf dem Klopfer eines sabäischen Bethauses: Chwolsohn, Die Sabier II, 373.

[3]) W. Schultz, Real-Encykl. Sp. 104, Nr. 75.

[4]) L. v. Schroeder, Lebensbaum und Lebenstraum in Festschr. f. Ernst Kuhn, 1916.

Digitized by Google

ſtrauch; der Förs Rettung iſt, gehört herzu. Der Gegenſatz der beiden Kiefer oder Teile dieſes Schlundes wurde nun, ſcheint es, auch übertragen auf den Baum und die Quelle ſelbſt, ſo daß wir zwei gegenſätzlichen Bäumen oder Quellen begegnen. In Amerika iſt dieſe Auffaſſung reich vertreten, das hindurch Schreiten zwiſchen zwei zuſammen fallenden Bäumen erſetzt dort häufig das hindurch Kommen durch die gefährlichen Kiefer, Ränder, Berge oder Felſen. Und wieder in Amerika begegnen wir überaus häufig der vagina dentata, einem Zuge, der aber durchaus nicht, wie Paul Ehrenreich meinte, auf die neue Welt beſchränkt iſt, nur daß die Indianer bei ihrer Vorliebe für Geſchlechtliches ihn mit größerer Ausführlichkeit bringen[1]). Auch die Edda kennt es, daß die Flut von dem Geſchlechtsteile des Weibes ausgeht, um den Beſucher der Außenwelt von dem Eingange abzuhalten (Förr und Geirrøds Tochter), und auch eine ſüriſche Flutſage läßt die Flut vom „Backofen" (Kenning für den Geſchlechtsteil) des Weibes des Noah ausgehen. Wie weit all dieſe geſchlechtlichen Auffaſſungen Urſprüngliches bieten und etwa Ausgangspunkte der Mythenbildung darſtellen, oder wie weit ſie erſt aus ſpäterem Wollen in den Mythos hinein getragen ſind, bedarf noch ſorgfältiger Unterſuchung. Iſt der Brunnen verſiegt, die Quelle durch den Steinwurf verſchloſſen, dann liegt der Weg in die Außenwelt frei. Zahlreiche Märchen kennen aber auch ein mit einem Steine zugedecktes Brunnenloch, durch das ſich der Held in die Unterwelt hinab läßt. Oft auch iſt bloß von einem Loche die Rede, aber immer wieder wird betont, daß es darin, je tiefer man kömmt, deſto heißer wird. Dieſe zunehmende Hitze erinnert an die Hitze im Drachenleibe, die auch den Haarverluſt des Helden verurſacht. Der Brunnen iſt eben doch nur das Drachenmaul, und als die beiden Kiefer eines Maules werden die Brunnenränder auch ſonſt aufgefaßt. Manche Völker gehen ſo weit, daß ſie den Helden am Rande der Erde einen Mann treffen laſſen, durch den eine Röhre führt, ſo daß der Held ihm beim Munde hinein kriecht und beim After heraus kömmt. Nach einigen Angaben zermalmt Hinenuitepo den Maui zwiſchen ihren Lenden, nach anderen zwiſchen ihren Kiefern, als er in ſie hinab ſteigen will. Die Vorſtellung von den Sumplegaden, die wir S. 194 f. kennen lernten, bewahrt noch einen Nachklang an die Quelle zwiſchen den Brunnenrändern, ſofern die Prallfelſen ja im Waſſer ſtehen ſollen. Auch beim Durchgange durch das rote Meer iſt das Waſſer ſumplegadiſch aufgefaßt. Sehr häufig begnügt ſich die Überlieferung damit, das Waſſer, den Lebensborn, den Trank der Unſterblichkeit hinter den Prallfelſen, den Dichtermet hinter den Hnitbjørg zu denken. Die älteſt anmutende indiſche Ausprägung bietet das Śatapatha-Brāhmanam a. a. O. (S. 194 f.), an deſſen Auffaſſung die weit verbreiteten

[1]) A. Kittershaus, Neuisl. Volksmärchen S. 204: 12 Männer (den Zähnen entſprechend) ſtehen mit gezogenen Schwertern am Bette der Königin Wache, können aber im entſcheidenden Augenblicke („er iſt mit ſeiner Fiedel auf der Fahrt in meinen ſchönen Garten") nicht zuſchlagen.

Digitized by Google

Rätsel vom Auge anknüpfen (sieh Laographia IV, 356 und Schultz, Rätsel II, 7), die meist auch geschlechtlichen Doppelsinn haben.

Neben dem Baume und der Quelle, die bei ihm entspringt, befindet sich auch eine Brücke, die über das Wasser führt. In Gylfaginning 15 schließt an die Schilderung von Yggdrasill sogleich die Erwähnung der Asenbrücke Bilrast (dies die ältere Form der Liederedda) an. Das zweite Heidrekrätsel hat die, aus den Handschriften vollständig wieder herstellbare Lösung: Du rittest über eine Brücke (und das war dein Weg); und der Strom war unter dir, in dem du einen Lachs sahst, und das war sein Weg; und die Vögel flogen über deinem Haupte, und das war ihr Weg. Über die Brücke aber reitet Ōðinn; wir haben also: 1. „Yggdrasils' wegr, 2. lax wegr, 3. fugla wegr: das sind die Tiere der drei Reiche, die also bei der Brücke an einander stoßen. Den Baum an der Brücke oder auf ihr kennt auch das russische Rätsel: es steht eine Brücke über 7 Werst,/auf der Brücke eine Eiche,/auf der Eiche eine Blüte,/für alle ein weißes Licht (B. Dalj, poslawicy russkago naroda I, 23); oder Eine Brücke wird gelegt über 7 Werst,/auf der Brücke ein Strauch,/auf dem Strauche eine Blüte,/für alle ein weißes Licht (ebd. I, 24); oder es steht eine Säule auf 7 Türen,/auf der achten Türe ein Apfelbaum,/auf dem Apfelbaume eine Blüte,/für alle ein weißes Licht (ebd. I, 24). Der Baum, von dem aus die Wege in die Welt gehen, kömmt überaus häufig im Märchen vor. Bald steht bloß eine Säule mit Aufschrift oder ein Wegweiser, der auch als belebtes Wesen (1001 Nacht: Geist in der Säule u. dgl.) gedacht wird, am Scheidewege, bald geradezu der Baum, in den die scheidenden Brüder auch ihre Messer stoßen, deren Rosten als Todeszeichen (wie sonst das Welken des zugehörigen Astes oder Stammes) dient. Er kann selbst die Brücke in die Außenwelt schlagen, wenn der Held an ihm in den Himmel klettert, ja zahlreiche Märchen lassen ihn mit dem an ihm empor Kletternden immer höher wachsen. So unterscheidet sich der Bohnenstengel schließlich nur mehr wenig von einem beide Welten verbindenden Faden, der auch als Spinnfaden vorkommen kann. Daneben findet sich die Pfeilbrücke, die dadurch entsteht, daß der Held einen Pfeil nach dem anderen und in den anderen in den Himmel schießt; aber auch die Vogelbrücke und die Fisch- und Wassertierbrücke. Eine besondere Nebenform der Pfeilkette ist die Strickleiter und die Knochenleiter (z. B. in den Geschichten vom Erklimmen des Glasberges) und es gehört wohl zum Wesen der Vorstellung der fast immer noch nachklingende Zug, daß schließlich doch ein Stück fehlt, das der Wanderer von seinem eigenen Körper hergeben muß. Eine besondere Ausprägung der Vogel- oder Wassertierbrücke aber ist das Reittier selbst, welches dann gelegentlich einmal noch über die Brücke trabt. Diese dachte man sich wohl auch meist als belebtes Wesen, und heute noch reden wir bildlich von einem Brückenkopfe. Die Rolle der Brücke im Mythos wird besonders deutlich aus dem Märchen von der weißen und der schwarzen Braut, wo Reginer mit den beiden Bräuten und der bösen Mutter

Digitized by Google

im Wagen über die Brücke fährt. Die rechte Braut wird, aus dem Wagen ins Wasser geworfen, zur Ente (hier Lachsweg gleich Vogelweg). Diese Wagenfahrt ist aber bloß Doppelung dazu, daß Goldmarie das Reich der Frau Holle durch die goldene Pforte (Pechmarie durch die pichene) verläßt. Die Brücke ist Doppelung des Tores. Reicher Stoff über die Brücke kömmt aber auch außerhalb der mehr mythenhaltigen Überlieferung bei den Höllen- und Paradiesfahrten vor, welche nach dem Glauben verschiedener Religionen die Seele zurück zu legen hat. Nur der Gerechte kann sie überschreiten; nach iranischem Glauben weitet sie sich für ihn zu einer Breite von 3mal 9 Lanzen, während sie für den Frevler zur Schärfe eines schneidenden Schwertes wird (A. Kägi, Die Neunzahl bei den Ostariern in Philos. Abhh. für Schweitzer-Siedler, Zürich 1891, S. 17). Entsprechend der Anlage bei Burgen und Siedlungen führt diese Brücke auch oft zu einem Tore, doch ist dies kein gewöhnliches, sondern seine Eigenschaften erinnern an die der Brücke, des Brunnens und des Baumes, oder des Reittieres: wer hindurch schreitet, läuft Lebensgefahr und muß ihm etwas von sich zu fressen geben.

Die geläufigste Ausprägung des Tores sind die Prallfelsen, hellenisch Sumplegaden, Strophaden oder Plankten geheißen, altnordisch Hnitbjǫrg (vgl. S. 248). Nach Gylfaginning 4 soll Gjǫll zunächst dem Tore der Hel fließen; dieses Tor gefährdet die Fersen dessen, der hindurch geht (Sigurdarkwida in skamma 69 = Wǫlsunga Saga 31) und heißt fallanda forad (Gylfaginning 34; vgl. ebd. 2); Sleipnir überspringt es knapp (ebd. 49)[1]), und nach deutscher Vorstellung hat es wohl dem Pferde den Fuß beschädigt, dessen Heilung der zweite Merseburger Zauberspruch schildert. Auch im Märchen verliert das Pferd des Helden den Fuß und hinkt von da an oder ist dreibeinig (vgl. S. 168). In Fjǫlswinnsmāl 10 ist Frym-gjǫll die laut knarrende Türe (vgl. Kreutzwald I, S. 54; KHM. III, 146, 148), und eine solche ist uns auch aus dem Märchen von der vergessenen Braut reichlich bekannt, wo sie den zudringlichen Freier die Nacht über fest hält. In Grīmnismāl 22 heißt sie Walgrind, vor ihr braust Fund, und diesen Strom müssen die Gefallenen durchwaten. Der Strom kann aber anstatt zwischen den beiden Bergen oder Türflügeln auch zwischen den gespreizten Beinen (vgl. oben Geirrǫds Tochter als Ursache des Anschwellens des Wimur) oder den Kiefern hervor kommen; das letztere belegt Fenrir, dessen Rachen der Geifer als der Fluß Wān (Gylfaginning 34) oder als das Flüssepaar Wil-Wān (ebd. nach A; vgl. Grimnismal 28) entströmt. Seine Gaumensperre ist das Schwert in seinem Rachen, das dem Steine im Rachen des Kronos, dem Steine, an dem sich die Sensenmänner des Baugi, die Drachenzähne des Aietes, töten, dem von Fōrr nach Gjalp geworfenen Steine, aber auch dem Grīdarwǫlr, den er gegen die Decke stößt, entspricht. Nach den Bragaroedur bahnt sich aber Ōdinn nicht

[1]) Vgl. K. Maurer, Isl. Volkssagen S. 121, Schullerus in Pauls und Braunes Beiträgen XII, 239 und haelbitr im Harbazljōd 35, endlich Grimm, KHM. II, 97, U. Jahn, S. 24 und 27.

Digitized by Google

mit dem Steine, sondern mit dem Bohrer den Weg, und an Stelle der zusammen klappenden Kiefer steht hier das Bohrloch, in das Baugi den Bohrer nachstößt. Hier wirkt neben der klappenden die drehende Bewegung herein, die wohl auch bei den Strophaden Gevatter stand. Der schwierige Zugang ist nicht immer bloß durch die enge Pforte, sondern er liegt auch in einer sich drehenden Wand. Mitunter dreht sich bloß der Türflügel in seinen Angeln, oder aber auch das ganze Haus, z. B. die Hütte der Baba Jaga oder des Kuroi (s. S. 211), und mitunter auch die Kuppel, in der die Türe ist, und diese Bewegung wird gelegentlich als unheimlich rasch geschildert. Eine eigenartige Verbindung der drehenden Bewegung mit der Vorstellung zweier gegensätzlicher Steine finden wir bei der Mühle, die ein wichtiges Motiv des Mythos (besonders der Kurossage) ist, und auch im Rätsel, besonders in den Rätseln vom Alter (W. Schultz, Laographia IV, 364—368), in Auffassungen vorkömmt, die auf den Mythos Licht werfen. Das Korn gilt als Sinnbild des Logos oder der Seele, die zwischen den vernichtenden Steinen hindurch muß. Es bestehen auch nahe Beziehungen zwischen Mühle und Backofen. Die beiden Steine (vgl. im Hrōksliede 13: Innsteinn ok Útsteinn, synir Gunnlaðar) oder Kiefer treten aber auch als gesonderte Gestalten auf; das sieht man sehr deutlich an Skulla und Charubdis. So kömmt es, daß wir z. B. statt dem Tore als Löwenrachen auch zwei torhütende Löwen finden können, zwei Skorpionmenschen, die den Durchgang zwischen den Bergen bewachen, oder zwei gegensätzliche Tiere wie Pferd und Tiger, die verkehrte Nahrung vor sich haben, das Pferd Fleisch, der Tiger Häu. Der rechte Held gibt jedem das seine und erwirbt sich durch diese Sumplegadenfütterung ebenso die Gunst der Tiere, wie sonst die der Türe, die immer knarrt, weil sie niemand ölt, und er ist der Erste, der das tut. Die Sumplegaden sind also lebendige Wesen, deren Gunst man erwerben, denen man opfern kann — oft sogar muß, wenn sie dem hindurch Schlüpfenden ein Stück seines Leibes (Ferse u. dgl.) abschlagen. So kömmt es, daß Verkörperungen der Sumplegaden auch im Kulte vorkommen, daß sie kultische Opfer empfangen. Aber auch im Mythos sind sie nicht immer bloß Motiv, nicht immer bloß der Durchgang aus der einen Welt in die andere, sondern sie gehen stetig über in die gegensätzlichen, handelnden Gestalten des Mythos, von denen sie nicht grundsätzlich, nicht vom Wesen her unterschieden werden können. Über die Geltung der Zwillingsbrüder als Not- und Eideshelfer, Tod und Alter (Schlaf und Tod), als Kiefer eines Rachens, als Falle, als Feuerschlund, als zwei Säulen des Hauses (vgl. die Säulen des Herakles und des Simson), als „stoßende" (Tundaridai), als Würfel usw. vgl. meinen Beitrag zur Hommelfestschrift (Mitt. d. vorderas. Ges. 1916) „Die Zwillingsbrüder" S. 284—300.

Wir hatten in diesem zusammen fassenden Überblicke sehr verschiedene Stufen der Ausgestaltung des Weltbildes, das dem Mythos zu Grunde liegt, sich neben ihm weiter entwickelt und dann wieder auf ihn zurück wirkt, zu betrachten. Dem Mythos selber am nächsten scheint die von drei über oder

Digitized by Google

neben einander liegenden 9 gliedrigen Reichen, die zusammen eine Binnenwelt ausmachen, der eine dreigliedrige Außenwelt gegenüber steht. Die Verbindung zwischen beiden Welten wird unter mannigfachen Bildern erschaut, die alle auf eine gemeinsame Grundlage zurück weisen; der Gegensatz zwischen Außenwelt und Binnenwelt wiederholt sich in dem Gegensatze der beiden Teile des Durchlasses, der selbst nur die Körperöffnung des die andere Welt umschließenden Wesens ist. Damit gelangen wir letztes Endes wieder auf Ouranos und Gaia zurück, d. h. auf die Vorstellung des bewegten, weiter rollenden jeweils (durch den Geschlechtswechsel) in sein Gegenteil umschlagenden, eigentlich schon selbst recht sumplegadischen oder strophadischen, kreisfüllenden Weltbildes und seiner, mit ihm zum Urzwitter verbundenen Fortsetzung.

Die Anwendung dieser im Grunde durchaus kalendarischen Einsichten in das Weltbild auf den Mythos ist einfach. Ein gewisses Empfinden, daß die Mythen je nach dem Erhaltungszustande, in dem wir sie den mythenhaltigen Überlieferungen entnehmen können, mehr oder minder deutlich stets derselbe eigenartige Aufbau kennzeichne, hat wohl schon jeden überkommen, der eine größere Menge Stoffes, besonders aber Märchen, auf sich wirken ließ. Man sah darin eine Vorliebe für das Formelhafte, verbunden mit der Bevorzugung gewisser Zahlen, besonders der Drei. Die Rücksicht auf Spannung der Zuhörer erfordere, daß die entscheidende Wendung erst im dritten Gliede auftrete; zwei Brüder versagen, erst der dritte ist der Held, und die dritte Gefahr die ihm droht, ist die schlimmste — und so weiter. Das sind Gedanken, die sich jedem aufdrängen, die aber doch alle zu sehr am ersten, oberflächlichen Eindrucke haften und vom Stoffe her erst wesentliche Berichtigung empfangen müssen. So sagt eine alte stets bewährte Regel für die Verarbeitung mythenhaltiges Stoffes, daß Gestalten, die selbst nichts tun, sondern bloß die Taten anderer wiederholen, deren späte Doppelungen und also gar nicht echt sind. Auf das Dreibrüder-Märchen angewandt führt dies dazu, daß also nur zwei Brüder in diesem Stoffe das Alte sein dürften[1]), zumal die Umrisse der Erzählung in allem Übrigen sehr nahe zum Zweibrüder-Märchen stimmen. Die Dreiheit der Brüder bedarf dann ihrer Erklärung — sie läßt sich auch, glaube ich, erschöpfend geben — aber für den Bau des Dreibrüdermärchens wäre sie nur scheinbar wichtig, und an ihre Stelle träte das Verhältnis von Held und Gegenspieler, wie im Zweibrüder-Stoffe (Perseus-Sage). Auch daß die dritte Gefahr die schlimmste sei, ist ein Eindruck, dem der Stoff oft genug widerspricht; man denke an die drei erlaubten Gemächer und das vierte verbotene, die drei huldreichen Schicksalsfrauen und die vierte Unheil verhängende; die Gefahren der drei Reiche und den Kampf mit dem Unholde im vierten, die drei Verwandlungen dieses Gegners und seine Tötung mit dem Inhalte der letzten (Ei, Stein usw.). Irgend eine Kleinigkeit, etwas Letztes, Über-

[1]) Vgl. Hüsing, Kṛsaaspa S. 42 (gegen Sieke).

Digitized by Google

schüssiges oder sogar Mißachtetes entscheidet. Es trifft wohl zu, daß im Märchen das Verständnis für die alte Gliederung oft schon geschwunden ist, daß der Erzähler häufig neue Dreiheiten zur Steigerung der Spannung aus dem Ärmel schüttelt und alte Vierheiten auf sie zusammen drängt; aber das sind Erscheinungen, denen wir nicht ganz hülflos gegenüber stehen, sondern deren Bestehen und Wirksamkeit durch sorgfältige Vergleichung der erhaltenen Formen und der zugehörigen älteren Fassungen sich doch immerhin von Fall zu Fall feststellen läßt. Und Untersuchungen solcher Art sind offenbar nötig, bevor man Urteile fällt, die, soweit sie überhaupt etwas Richtiges enthalten, nur zu leicht bloß Vorgänge der Überarbeitung mythenhältiger Stoffe betreffen und den Mythos selbst, auf den sie gemünzt sind, verfehlen. Es stellt sich immer wieder als unumgänglich nötig dar, Einfälle, deren Möglichkeit nicht zu bestreiten ist, an Hand des Stoffes zu überprüfen; er gibt, wenn man nur auf ihn achtet, klaren Bescheid. So meinte Hermann Diels, auch die 9 sei wieder Steigerung der 3, aber all die reichhaltigen zahlenkundlichen Arbeiten der letzten Jahre haben diesen Gedanken mit seltener Einstimmigkeit aus dem Stoffe heraus als völlig verfehlt erwiesen (vgl. S. 2 o.). Der Aufbau, den Märchen oder Mythen zu haben scheinen, ist noch nicht der wirkliche, echte, durch Vergleichung als alt und ursprünglich erweisbare und auch die Zahlen, die in unserem Stoffe vorkommen, sind nicht jeweils die richtigen, zugehörigen (s. S. 162$_1$); auch lassen sie sich nicht ohne Weiteres aus „Spannung" und „Steigerung" erklären — der Stoff selbst sagt Nein dazu. Die Frage nach dem Gefüge des Mythos ist also eine sehr wesentliche, ganz tief einschneidende, und was der Mythologe schließlich als Gefüge des Mythos erarbeitet, wird sich wenig und mitunter gar nicht decken mit jenen ersten Eindrücken vom Aufbaue der Erzählungen, die jeder erhält, und die freilich den Ausgangspunkt für alle Untersuchungen solcher Art bieten mußten. Das Wichtigste, das sie vermittelten, war jedes Falles der Einblick, daß Mythen geordnete, gegliederte Gebilde sind. Aber es mußte doch noch recht viel hinzu kommen, bevor einiger Maaßen klar wurde, wie die Abschnitte und Teile dieser Erzählungen den Einzelheiten der Handlung und ihres Schauplatzes und selbst den Eigenschaften der handelnden Gestalten und ihrer Gegner wechselseitig entsprechen, mit Sorgfalt auf einander abgestimmt und aus ihrem innersten, der äußeren Gliederung zu tiefst angemessenen Wesen wirksam sind, wie sie nicht bloß auf einander folgen, sondern aus einander erfolgen. Der Held ist dreifacher durch seine Geburt und die bei ihr waltenden Mächte voraus bestimmter Verwandlung fähig, und jeder seiner Verwandlungen entspricht eine solche seines Gegners oder eine Hülle, in der dieser Gegner seine Seele, sein Leben oder seinen Tod geborgen hat; der Held kann aber auch, statt selbst die Verwandlungen zu durchlaufen, sich dreier hülfreicher Tiere bedienen, die eigentlich er selbst, zugleich jedoch die Herrscher über die drei Reiche sind, zum Beispille: Bär-Vierbein, Tiere des Waldes; Adler-Zweibein, Tiere der Luft; Fisch-Keinbein, Tiere des

Digitized by Google

Wassers. Sie haben die drei Schwestern des Helden gefreit, zu denen noch eine den dreien gegensätzliche vierte gehört, wie auch der Gegner des Helden im Grunde der vierte Schwager ist, den er erst im vierten Reiche trifft. Im Vierten liegt noch immer die kommende Entwicklung, der Ausgang einer neuen Dreiheit vorgebildet. Die Tierschwäger sind dem Helden verpflichtet, weil er ihnen die Teile eines erlegten Wildes (Aases) ihren Eigenheiten entsprechend zugewiesen hat. Wieder entsprechen die 3 Teile des Aases oder die 3 Schwestern als verteiltes Vatererbe (Anspruch aus gemeinsamem Verdienste) den 3 Reichen und Schwägern, und die 3 Schwestern sind nicht etwa bloß leblos hinzu gedachte Ergänzungen sondern haben im Mythos ihre selbständige Geltung und Wirksamkeit, jedoch so, daß immer wieder alle Teile der Erzählung auf ihr Wesen und die dreifache Zuordnung abgestimmt sind. Der Gegensatz der Gestalten ist als Antrieb im Ganzen wirksam. Ganz ähnlich ziehen in anderen Erzählungen 3 Brüder in die Welt, kommen an einen 3-Weg, erleben in den 3 Reichen besondere Schicksale und besitzen jeder eine andre, sein Wesen bestimmende Gabe, zum Beispille Zeus die stets in die Hand zurück kehrende Waffe, Haides den unsichtbar machenden Mantel, der eigentlich eine Kappe (Tarnkappe) ist und auch als fliegender Teppich dienen kann, Poseidaon den Dreizack, also wieder die Waffe, so daß in dieser Zusammenstellung den Hellenen das dritte, zum dritten Bruder und Reiche gehörende Stück offen sichtlich fehlt. So gibt die Beobachtung des Gefüges auch ein Mittel an die Hand, Lücken und Verschiebungen in der Überlieferung zu bemerken und, wenn der Fall günstig liegt, zu ergänzen. Es handelt sich dabei vorwiegend um dreifache Abstufungen und Zuordnungen; solche nach der 9-Zahl sind spärlicher und greifen so selten tiefer ins Gefüge der Erzählung ein, daß ich trotz vieles Suchens kein unanfechtbares Beispill solcher Art zu nennen wüßte. Nirgends findet man etwa 9 Helden, die zu einem 9-Wege kämen und in 9 Reichen 9fache Schicksale hätten und durch 9 Wundergegenstände gekennzeichnet wären, und wo Reihen vorkommen, welche über die 3 hinaus zu führen scheinen (wie '6 kommen durch die ganze Welt'), erweisen sie sich als junge Aufschwellungen der alten Dreiheit (s. S. 169$_1$). Auch gibt es nirgends etwa 9 Tiere, die 9 Reichen entsprächen, 9 Schwestern freiten und 9 Verwandlungsformen des Gegners nieder kämpften, obgleich Ansätze zu Gebilden solcher Art da und dort auftauchen und möglicher Weise in ältere Schichten zurück reichen. Aber auch abgesehen von solchen Erscheinungen wäre es verfehlt, das Gefüge des Mythos allein in seiner 3-Gliederung zu erblicken. Dem steht entgegen, daß die 9 überall in ihm die Aufgabe hat, den Abstand zwischen den Dreiheiten zu bestimmen und ihnen erst ihren richtigen Sinn gibt. Jedes Reich ist vom anderen 9 Nächte oder Rasten weit entfernt, jede Verwandlung des Helden steht von der nächsten 9 Nächte ab und jeder solchen Nacht kann ein Drachenhaupt entsprechen, und die 9 Drachenzungen sind Wahrzeichen, die den Häuptern zugehören, in die sie passen müssen. Die Erzählung ist darauf angelegt, daß sie zur Geltung

Digitized by Google

kommen sollen, zuerst übersehen werden, dann aber die Entscheidung herbei führen. Und wenn der Held wandert, dann durchmißt er 3 mal 9 Reiche und trifft seinen Gegner im 30ten, d. h. wenn man es im anderen Sinne auffaßt, im 4ten. Hat er 9 Meilenstiefel an den Füßen, dann erreicht er das Ziel mit 3 Schritten (vgl. Wišnus, der die Welt mit 3 Schritten durchmißt; S. 131, 142), aber das vierte Reich liegt noch etwas weiter und er muß Acht geben, daß er nicht daran vorbei läuft.

Solche Gliederung und Ordnung der Erzählung leuchtet überall deutlich durch, wenn sie auch nirgends mehr ganz vollständig erhalten ist und wenn auch die erhaltnen Reste zum Teile auf verschiedene alte Auflösungen des Zahlenverhältnisses und der ihm zugeordneten Gestaltenfolge deuten. Hierzu tritt die auffallende Erscheinung der Gegenform; der Held ist in der einen Gruppe von Fassungen der Gute, in der anderen finden wir ihn mit seinem Gegenspieler vertauscht; oder wir sehen Wieland der Pfucha, Amor der Schwanenjungfrau entsprechen. Daneben treffen wir aber auch Fassungen, welche berichten, wie der Held sich seinem Gegner, den er getötet hat, nach fester Frist in gleicher, umständlich bestimmter Lage stellen muß, oder wie das Geschlecht wechselt (Mann—Weib; oben—unten, vgl. S. 79 und 234), wie der Held seinem Gegner, die rechte der falschen Braut dienstbar wird. Die Außenwelt ist die auf den Kopf gestellte Binnenwelt, in der alles verkehrt zugeht, und zahlreiche Überlieferungen erschöpfen sich in dem Gedanken, daß das Geschehen hier dem Geschehen dort, das Einstige dem Jetzigen entspreche. Die Jātakas sind auf ihm ebenso aufgebaut wie jene Fabeln, welche das stete, unentwegte Verhalten der Tiere, ihre Gewohnheiten und Feindschaften von Erlebnissen der Vorzeit herleiten. Andere Erzählungen verknüpfen ihre einander entsprechenden Teile durch den Gedanken der Vorgeburt, wie die Helgidichtung; wieder andere drängen den kyklischen Vorgang in ein ewiges Verhältnis zusammen. Die Heere auf Hedinsö kämpfen mit einander bis ans Ende der Welt, die getrennten Liebenden vereinigen sich jedes Jahr ein Mal, die Dioskouren wechseln stets ihren Aufenthalt, so daß sie nie dauernd beisammen sind. Und alsbald bemächtigen sich auch recht wesensfremde Auffassungen dieser Stoffe; das Ewige an dem Vorgange erscheint als Strafe, Wirkung eines Fluches oder Zaubers, und die Betroffnen bedürfen der Erlösung.

Daß diese auf vergleichendem Wege gewonnenen Einblicke in das Gefüge des Mythos ganz nahe an dessen Deutung heran führen, ist nun wohl zu fühlen (s. S. 11). Zugleich aber halten sie uns von ihr in geziemendem Abstande. Wir dürfen nicht bei irgend einer überlieferten Fassung mit dem Deuten einsetzen; denn erst das Vergleichen kann zeigen, was wir an ihr haben. Bei der heraus gearbeiteten Stammform aber wird, wenn sie wirklich hinreichend ursprungsnahe ermittelt werden kann, Deuten kaum mehr nötig sein. Die mythischen Stoffe haben abwechslungsreiche Schicksale und oft auch weite

Digitized by Google

Wanderungen hinter sich; ihre letzten Gestalter (Umgestalter) und Überlieferer stehen dem ursprünglichen Sinne meist schon ferne, sehr ferne. Mit neuen Kalendern dringen neue Naturanschauungen, gewöhnlich „systemgerecht" (Zahlenverschiebung, Bedeutungswandel u. dgl.), ein und wirken auf die Wiedergabe der Stoffe. Entsprechendes gilt für neue religiöse Einstellungen. Vieles, das ursprünglich gar nicht so gedacht war, wird ins Spukhafte gezogen, oder ins Geschlechtliche. Die Dichter legen mehr als auf die Handlung auf deren innere, seelische Begründung Gewicht und gestalten danach den Stoff um. Vergessenes wird aus der Erinnerung an Ähnliches aufgefüllt, unverständlich Gewordenes eingerenkt, Fremdgut angeglichen. Ein wesentlicher Teil der Geistesgeschichte der Völker hat in diesen Wandlungen seinen Niederschlag gefunden und die vergleichende Mythenforschung sieht darin, diese geistesgeschichtlichen Vorgänge heraus zu stellen, eine Aufgabe, die ihr mindestens eben so wichtig ist wie die Mythendeutung und die, ebenso wie das Erarbeiten der Abstammung (Genealogie) der Stoffe, noch vor dieser geleistet werden muß. In welchem Rahmen die Mythendeutung sich aber zu halten haben wird, darüber gibt die vorliegende Untersuchung des arischen Kalenders unzweideutig Auskunft.

Digitized by Google

Übersichten[1]).

1. Quellen.

Afanassjew-Meyer I = Afanassjew, A.N., Russische Volksmärchen; deutsch von A. Meyer; Wien 1906: — 51:40. 72f:35. 75:211. 76:176. 77:129. 135:132. 209:135. 210:85, 131f, 244. 219:135. 221 u. 238:131. 241:132, 244. 245:135. 247:132, 244_2. 270:136. 280:135. 291:40.

Afanassjew-Meyer II = w. o.; Neue Folge. Wien 1910: 23:132, 244_2. 43:131. 135:212.

Aided Con Rói (Best, R. J.. The tragic death of Cúrói mac Dári) 'Eriu II 18—35: 21ff: 76.

Aischulos,
Agamemnon 256:24.
Prometheus I u. II: 204.

Albinus, P.,
Meißnerische Land- und Bergchronika; Dresden 1589: S. 148:134.

Alkman,
fr. 105 (Bergk, Anthologia lyrica) bei Paus. III, 18,6:48.

Alksnis, J.,
Material zur lettischen Volksmedizin: Nr. 100:220.

Altes Testament,
Genesis VIII 22:171_1, 182. IX 13:182.
I. Könige VII 23:192.

Anaximandros: 92, 218. —
bei Aetios II 20, 1, 21,1, 24,,2 25, 1 u. 29,1. (Diels², S. 16, Nr. 21f.): 61, 216.
bei Diog. Laert. II 1—2 (Diels², S. 12, Z. 9): 217.
bei Hippol. Ref. I 6, 1—7 (Diels², S. 14, Z. 13ff): 217_0.

Anaximenes,
bei Plout. Strom. 3 (Diels², S. 18, Z. 28): 175_1.

Ancient laws of Ireland,
I—VI, text and translation, Dublin 1865—1901. I 428:70 — III 472:75. — V 395, 13:74. 797, 3:74.

Antoninus Liberalis: 29:64.

Apollodoros
bibliotheca II 4, 8, 1:37.

Aristophanes,
Die Vögel: v. 445f.: 25, 79.

Aristoteles,
hist. anim.: p. 580 a 18:203f.

Asbjörnsen, P. Chr.,
Auswahl norwegischer Volksmärchen[1]; Leipzig: S. 156:186.

Atharwa-Weda: 138. 187_2. 193. —
II 9:138. — III 10:45. — IV 11:186 u. 186_2. 11, 2—9:191. — VII 46—48:46. 73,3:188. — X 7, 42:20. 8, 5:166. 8, 9:180. 8, 34:219f. 8, 43:220. 10, 28:187. 64, 6:196. — XI 5, 1 u. 6:194. 5, 3:30.

Athenaios,
Deipnosophistae, ed. Kaibel: V p. 198 a:206. — X 84 p. 456 c—e: 202. — XI 25 p. 783 c: 206. — XI 99 p. 499 a: 39.

Awesta:
41_1. 55. 142. 179. 208. 211.
7. Jašt, 2:50. 3f:180. 4:50. — 185.

[1]) Zur Schreibung der Eigennamen s. Vorwort S. XIV—XVI.

Digitized by Google

8. Jašt, 12:179. 13—32:58. 35:220. — 56.
10. Jašt, 15:239. 45:179, 239. 67:179. 142:15.
13. Jašt, 49:51. 49f:200f. 128:241.
14. Jašt, 11—13:55, 243. 28—33:55, 243. — 44. 51.
15. Jašt, 28:57$_1$.
17. Jašt, 6—15 u. 57—59:209.
18. Jašt, 4:209.
19. Jašt, 40:58. 43f:57$_1$. 45—54:57$_1$. 51:197.
Jasna IX 11:58.
Widēwdāt II 20:226. 43:179. — III 14:180. — V 42:226. 42f u. 45:55. — IX:54. — XIII 3:84. — XVI 8f:55. — XVIII 5, 6:49. — XIX 21:54.
Bagistan-Inschrift, 84. —
Große: aítp. Kol. I, 3. 10:84. 3. 20 (§ 7):49.
Bartsch, K.,
Sagen, Märchen u. Gebräuche aus Mecklenburg; 1879—80, 2 Bde. Wien: I 20, 33f:88. — II 243:88.
Basile G.,
Pentamerone (sieh Liebrecht, Pentamerone): 4. Tag, 8. Märchen: 196.
Beda, De temporum ratione 13:81.
Bibliothek, s. Mythologische B.
Bielenstein, A.,
Tausend lettische Rätsel; Mitau 1881: Nr. 386—390:53.
Birlinger, A.,
Volkstümliches aus Schwaben; Freiburg i. B. 1861—1862, 2 Bde.: I 84, 101:86.
Boas, F., Indianische Sagen von der nordpacifischen Küste Amerikas; Berlin 1895: 25:99$_0$. 202:237. 340:237.
Book of Ballymote (Dublin 1887): 406 b 11—44:213.
Book of Leinster: 319 a, b (Dublin 1880): 64. 223.
Breul, K., Sir Gowther. Eine engl. Romanze u.s.w.; Oppeln 1886:95.
Bṛhadāranjaka-Upanišad:
I 5, 14:30$_1$. — II 2, 3, 26f:180.
Bundahišn,: 50. 58. 128$_1$. 239. —
IX: 178. — XIII 13:133. 27: VII, 184, 217. — XV 4:138. — XIX 6:179. — XX:43. — XXI: 43, 178. — XXIII 19: 181. — 44$_1$. — XXV 2:49. 7:201—205. — XXVII 24:59. — 178.
Bylinen:
40f. 44. 211. (Sieh Stern, Wladimirs Tafelrunde.)
Caesar, bell. Gall. VI 18:69. 21:105.
Campbell, J. F.,
Popular tales of the West Highlands; Edinburg 1860: Nr. 21:72f. 46:131.
Catalogus codicum astrol. Gr. Brüssel 1898ff. I.88:164. — V 179:75.
Censorinus,
De die natali: XVII:165. — XXIII 3:59, 65.
Chalcidius (ed. Wrobel): p. 180, 20:61.
Chamaileon bei Athen. X 84 p. 456 c—e: 202.
De shíl Chonairi Móir;
hg. v. Gwynn, 'Eriu VI 1912: 130—143:213.
Clemens, Alex., Strom. V 8:92.
Cleomedes,
De motu circul. corp. coelest. (ed. H. Ziegler): p. 32, p. 148 und p. 180:61.
Codex Borgia,
Eine altmexikanische Bilderschrift d. Bibliothek d. Congregatio de Propaganda Fide u.s.w.; erläutert v. E. Seler; Berlin 1904—909: 71:121 Abb. 48.
Columella,
I, praef. 18:65. — VIII 11, 11:67.
Commentarii in Aratum (Maaß):
p. 40, 4 u. 473:61.
Dähnhardt, O.,
Natursagen; Bd. I—IV, Leipzig u. Berlin 1907—1912: I 260:150. — bespr. v. Schultz in Or. Lit. Ztg. XV 36—42 (1912).
Demokritos:
fr. 25 (Diels^2, S. 395): 175$_1$.
Dietrich, A.,
Russische Volksmärchen; Leipzig 1831: S. 30:213.
Diogenes von Apollonia:
fr. 3 (Diels^2, S. 335): 60, 171$_1$ u. 226.
Diogenes Laertius,
ed Cobet: I 36 (Thales): 60, 79.
Dionys. Halic., Antiquit. Rom. VII 58:65
Diophanes in Geoponika, I 6, 2:62.

Digitized by Google

Edda: 41. 113. 248.
Lieder-Edda:
Alwîssmâl 15:79, 210.
Fjolswinnsmâl 10:250. 38:169$_1$.
Grîmnismâl 2:129$_1$. 22 u. 28:250. 30:113. 30f:115. 37:195. 38:196. 39:195. — 99. 101.
Hârbarzljôð 3:187$_1$. 35:250$_1$.
Hâwamâl 35:250$_1$. 84:210. 138:83. 139:99.
Helgakwiða Hundingsbana II 48:35.
Hyndluljôð (Wǫluspâ in skamma) 36:84.
Lokasenna 62:187$_1$. — 186.
Rîgsþula: 242.
Sigurdarkwiða in skamma 69:250.
Skîrnismâl 19—22:98. 21:99. 40:83. — 101.
Swipdagsmâl: 35.
Wafþrûdnismâl 12, 14:115. 25:79. 37:36. 46:195.
Wǫlu darkwiða: 169$_1$.
Wǫluspâ 5:169. 6:79. 38: X. 40f:195. 43:35. 45:233. — 38.
Trymskwiða 7:99. — 100.
Eddica Minora:
Grottasǫngr: 128$_1$.
Heiðreksgâtur 2:249. — 98$_1$.
Hrafnagaldr 15:105.
Hrôkslied 13:251.
Prosa-Edda:
Bragarœður 3f:39, 194. — 35. 251.
Gylfaginning 2 u. 4:250. 10:79. 11: 196. 12:169$_1$, 195f. 15:249. 24:95. 27:84. 34:250. 35:95. 43:101. 46:39. 49:83, 99, 250ff. 53:169$_1$. — 242.
Skâldskaparmâl 2:169$_1$. 3:83, 98, 124, 201. 8:169$_1$. 9:128$_1$. 12:169$_1$. 18: 36. — 100$_0$. 124.
Empedokles:
fr. 46 (Diels^2, S. 188): 221. — 175$_1$.
Emsigoer u. Hunsingoer Friesenrecht (Richthofen 92, 9 u. 42, 9): 87 bezw. 242.
Engelsberger Hofrecht (Weist. I 2): 84.
Eustathios: 204.
Favorinus, Eulog. (ed. Holder), p. 12, 2:61.
Firdousi: 49. 74. 166.
Friesenrecht s. Emsigoer u.s.w. F.
Gaal, G.,
Ungarische Volksmärchen; übers. v. G. Stier; Pest 1857: Nr. 1: 34.
Galenos,
π. κρισιμ. ἡμ. γ' IX p. 907 K: 61, 166.
Gellius,
noctes Atticae I 20, 6:61. — II 7:65. — III 2:59, 65.
Gonzenbach, L.,
Sicilianische Märchen; mit Anmerkungen R. Köhlers; 2 Bde. Leipzig 1870: Nr. 12, S. 73:64.
Gregor von Tours, hist. Franca VII 2:84.
Grimm, J.,
Deutsche Sagen^2; 2 Bde. Berlin 1865/66: II 17 Nr. 383:38$_1$. 106, Nr. 450:101.
—, u. W., Kinder- u. Hausmärchen, Bd. I bis III; Reclam; sieh KHM.
v. Hahn, J. G.,
Griechische und albanesische Märchen; Leipzig 1864, 2 Bde.:
I Nr. 3, Var. 3:35. 23 u. 30:38. 52:34f. 64, Var. 2:37.
II 23, 260 f, 266f, 272, 275: 57$_1$. 189ff:204. 404:226.
Haltrich, J.,
Deutsche Volkssagen aus dem Sachsenlande in Siebenbürgen; Wien—Hermannstadt 1885: Nr. 13:41$_1$. 23:34.
Heimskringla: 244$_1$.
Hêmacandra,
Pariśiṣṭaparwan (sieh Hertel): VI 36 u. 170ff:37. — VIII 321ff:213.
Herakleitos:
fr. 6 (Diels^2, S. 62), fr. 67 (Diels^2, S. 71): 171$_1$. fr. 99 (Diels^2, S. 76): 176. (Diels^2 59, Nr. 13): 92, 233.
Hermias zu Platons Phaidros p. 144:25. zu Platons Timaios p. 148:25.
Herodotos,
IV 6—10:102. 67:93. — V 92:214.
Hertel, J.,
Indische Märchen; Jena 1919: 244ff, 367f, 382:32$_2$.
—, Ausgewählte Erzählungen aus Hêmacandras Pariśiṣṭaparwan; Leipzig 1908: 156, 170ff, 239f:37. 199f:213.
Hesiodos: 21. 64. 66. 87. 243. — Schild: 178ff:42.

Digitized by Google

Theogonie: 215:25. 721ff:60 u. 60_1.
Werke und Tage: 122:200. 222:209. 527f:204. 810f, 814:60.
Hesychios: 62.
Hipparchos bei Galenos IX p. 907 K: 61 u. 166.
Hippolytos,
refutat omn. haeres. I 6, 5 (Diels², S. 14, Z. 13): 217_0.
Hiranjakeśin: 26.
Hoffmeister, Ph.,
Hessische Volksdichtung; Marburg 1869: 41_1.
Hofrecht von Loen, 64:84.
Homeros: 21f. 59. 133. —
Ilias I 425:203. 470:60. — V 387: 166_1. 749:22. — VIII 393:22. — XXI 80f: 21. — XXIII 206:203.
Odusseia I 16:223. 22:203. — V 282: 203. — XII 4:23. 61ff:194. — XIV 161:204. — XIX 306:204.
Hymn. II 17:23. — XXXII 6:220. —
Honorius von Augustodunum: 87.
Hyginus, Fabulae: 183:22.
Inschrift von Bagistan, s. Bagistan.
Jajnaparibhāšāsūtram (ed. M. Müller, Z. D. M. G. IX): 46.
Jajur-Weda 7:42.
Jahn, U.,
Volksmärchen aus Pommern und Rügen I; Norden u. Leipzig 1891: S. 24 u. 27: 250_1. $76:41_1$.
Jalqut zu Ijjôb XXXVIII, 9 (Mon. Talm. I, 208, Nr. 772): 195.
Jamieson, J., I 159:79.
Jôšt i Frijānō,
(The book of Arda-Vīrāf, by Hoshangji Jamāspi with translation of the Gosht i Frijano and Hadokt Naik by M. Haug, assisted by E. W. West; London and Bombay 1872) III 12—16:186.
Kaibel, Epigrammata Graeca; Berlin 1878: 1028, 37:216.
KB = Keilinschriftliche Bibliothek hg. v. E. Schrader: IV (= S. E. Peiser, Texte juristischen und geschäftlichen Inhalts; Berlin 1896) 12:148. VI_1 (= P. Jensen, Assyrisch-Babylonische Epen; Berlin 1900) 33:231.
KHM = Grimm, J. u. W.,
Kinder- u. Hausmärchen, Reclam I—III: I u. II Nr. 1:213. 5:48. $11:40_1$. $13:205_1$. 14:47. $54:184_1$. 60:33, 202_1. 71:101, 184_1. $97:250_1$. 107:131. 111:34. 115: 38_1. 134:101. — III 146, 148:250.
Krauß, F. S.,
Sagen u. Märchen der Südslaven; Leipzig 1883—1884, 2 Bde.: I 142:132. 149: 34. 156:132. 277:187. 308:131. 338:135. 353, 399, 409, 412:131. 397:138.
Kreutzwald, F.,
Esthnische Märchen; übers. v. F. Loewe, Halle 1869 u. Dorpat 1881 (2. Hälfte): I 54:250. 56:187.
Kuhn A. u. Schwartz L.,
Norddeutsche Sagen, Märchen u. Gebräuche usw.; Leipzig 1848: S. 497:86.
Kúnos, J.,
Türkische Volksmärchen aus Stambul; Leyden 1905: S. 126:35. 127 u. 268:34. 375:211. — 39.
Lātjājanam 4:28.
Laws s. Ancient laws.
Lex Salica XXIV 4 u. XLI 10:83.
Lex Salica reform. XXIV, 5:83.
Liebrecht, F.,
Der Pentamerone von G. Basile; Breslau 1846, 2 Bde.: II 108f:196.
List, Indian Museum: 990, A 2, 31:56. Abb. 4.
Löwis of Menar, A. v.,
Russische Volksmärchen; Jena 1914: S. XXIV: 136. — 28:135. 63ff:129. 244, 248:131. 294:135.
Lukianos:
apologia pro mercede conductis 2: 133.
Alektr. 3:38.
Göttergespräche X, 1:22.
Lydus, Joh.
de mensibus (ed. Wünsch): III p. 47, 15:60. p. 48, 18:60 u. 66.
Mabinogion the,
translated by Lady Ch. Guest; London and New-York: Kilhwch and Olwen: 71.
Macrobius: 67.
Saturnalia I 15, 9:68f. 16, 33ff:65f. 16, 40:66f.
Martianus Capella (Eyß), p. 321:61.
Martin v. Barraccara,
de correctione rusticorum: 105.

Digitized by Google

Maurer, K.,
Isländische Volkssagen; Leipzig 1860: S. 121:250$_1$.
Merseburger Lied, Das zweite: 105. 250.
Meton: 217.
Naḳš-i-Rōstaḥm,
große obere Inschrift: altp., Z. 14f:7$_1$.
Nask, Hadōḫt: 49. — Sieh Jōšt i Frijānō.
Nidānasūtram 5: 26, 28.
Nihongi oder japanische Annalen; 3. Teil übersetzt v. K. Florenz; Tokio 1892 Mitteilungen der deutschen Ges. f. Natur- und Völkerkunde Ostasiens in Tokio: 48:241. 121$_6$:157.
Nonnos, Dionysiaka (ed. Köchli) XXXVIII 297:22.
Orpheus:
fr. 17 (Diels², S. 480): 247. (Diels², 482, 8):23$_1$.
Orphica (Abel, Leipzig u. Prag 1885): fr. 81:217$_5$. 101:206. 116:91. 140:49.
Ovidius,
metamorph. IV 630:22. — IX 306ff: 64. — XI 529:133.
pact. Alam. II 31:83.
Panzer, F.,
Beitrag zur deutschen Mythologie I u. II (Bayrische Sagen u. Bräuche); München 1848—1855: I 275:89. — II 136, Nr. 208:89. 161:47. 551:47$_1$.
Parmenides: 175$_1$.
Paulus Diac.: p. 23 M: 21.
Pausanias,
Descriptio Graeciae III 18, 6 u. 10:48.— VIII 31, 3:48. — IX 35, 1:48.
Pentamerone, sieh Basile G. u. Liebrecht F.
Philo: I p. 24 (M): 61.
Philolaos: 175$_1$.
Pirqē des Rabbi Eliezer VI: 183.
Platon,
de re publica X 14 p. 616 f.:218. — 89.
Plinius, naturalis historia (ed. Detlefsen): II 79(188):59. 53(138):67. — XVI 44(95):69. — XXI 11(35):181. — XXVIII 6, 17:64.
Ploutarchos: 23$_1$. 61. 64.
de animae procreatione in Timaeo, 31:61.
de E Delph. 9 p. 388f—389c:202. 389c:171$_1$.
de facie lunae 29 p. 944b:23$_1$.
de Iside et Osiride 12:62ff. u. 224.
Nikias 23:61.
quaestiones Romanae 42:65.
Solon 23:67.
Porphyrios, vita Pythagorae 17:61.
Poseidonios: 61.
Proklos
in Plat. Crat. p. 57 (Abel, fr. 116, S. 197): 91. p. 116 (Abel fr. 101):206.
in Plat. Tim. II 101 D (Abel fr. 140):49. IV p. 283 B (Abel fr. 81):2175. V 291C (Abel fr. 72, S. 181):25. — VI 16, 206:25.
Prokopios,
bellum Gothicum I 1:38$_1$. — II 15:98.
Psellos
bei Boissonade, Anecdota Graeca III 430f:185.
Ps. Hippokrates: 163.
Purāna:219.
Quintus Smyrnaeus I 50 u. II 658:22. II 626:24.
Radloff, W.,
Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Südsibiriens I—VII; Petersburg 1866—1886: 150.
—, Aus Sibirien; Leipzig 1884, 2 Bde.: II 13ff:87 u. 243.
Rawlinson, H. C., The cuneiform inscriptions of Western Asia; London 1861ff: II 50, 18a:182.
Reinmar von Zwetter,
ed. G. Roethe Leipzig 1887: Nr. 187:53.
Ribuaria XXXVI 10:83.
Roman, Le, du Renard p. p. Méon; 4 Bde Paris 1826ff: IV 125 ff. Renart le nouvel 7941—8011:212.
RW = die Hymnen des Rigveda²; hg. v. Th. Aufrecht Bonn 1877:186$_2$. 208$_1$. —
I 13, 9 = (V 5, 8):45. 22, 12:47. 25, 8:26. 32, 3:31. 35:39. 50, 7:20. 61, 7:188. 72, 6:42$_2$. 84, 15:42, 193, 197. 92, 4:22f. 95, 2:24. 95, 3:24, 219. 105, 1:218. 105, 2:191. 110, 3:199. 117, 22:202. 141, 2:42$_1$. 155, 6:26. 161 u. 161, 1, 4, 5:198f. 161, 6:193. 161, 7:199. 161, 9:198. 161, 10:197. 161, 12:200. 161,

Digitized by Google

13:202. 164, 2:215. 164, 3:218. 164, 11—15:26, 214f. 164, 15f: 166. 164, 35: 191. 164, 48:26 u. 215. 188, 8:45.
II 3, 8:45. 11, 17:31. 15, 1f:32. 32, 4—8:46f. 35, 8:181.
III 1, 4 u. 6:42$_1$, 218. 4, 8:45. 17, 3:24.
IV 16, 19:226. 33, 6:198. 33, 7:27. 33, 8:192. 51, 2:22. 53, 2:212. 53, 4—5:212. 58, 5:218.
V 5, 8 (= I 13, 9):45. 29, 7:26. 41, 8:197. 42, 12:47f. 43, 12:211. 47, 3:192, 207.
VI 9, 1:20. 56, 1:187. 61, 12:43$_1$.
VII 9, 1:24. 87, 4:42.
VIII 13, 18:31. 41, 6:85. 45, 26:32. 69, 7:190. 69, 14:188. 77, 1—4:212. 77, 5—8:188. 93, 13:45. 89, 5: 215. 92, 21:31. 96, 13—17:29. 101, 13f:45.
IX 5, 8:45. 12, 7:181. 19, 5:196. 25, 6:207. 33, 5:215. 49, 1:181. 50, 1:217. 60, 4:196. 68, 2:191. 70, 1:42. 71, 2:207. 73, 1:29. 73, 8:208. 84, 3:180. 84, 4:181. 86, 30:207. 86, 36:42, 84. 89, 2:214. 95, 4:191. 113, 10:190. 114, 2:181.
X 13, 5:215. 14, 16:31. 29, 2:23. 36, 8:181. 49, 10:197. 53, 9:197, 203. 55, 5:206f. 61, 10:208. 64, 8 u. 75, 1:43$_1$. 85, 5:226. 85, 18:208. 85, 19:30. 86, 8:47. 110, 8:45. 123:216. 123, 2—4: 77. 184, 1—3:46ff.

Rittershaus, A.,
Die neuisländischen Volksmärchen; Halle 1902: XXXIV: 184$_1$. 158 u. 167f:169$_1$. 204:248$_1$.

Rochholz, E. L.,
Alemannisches Kinderlied u. Kinderspiel aus der Schweiz; Leipzig 1857: 139ff:47. 226:52$_2$. 227:52.

Rozdolskyj, O., Galizische Volksmärchen; Etnografičnyj Sbornik der Ševčenko-Gesellschaft VII: Nr. 39:135$_2$.

Rutilius
bei Macrobius, Saturnalia I 16, 33f:65.

Sachse der Lange = Saxonis Grammatici gesta Danorum; hg. v. A. Holder; Straßburg 1886: 104. — 565 u. 567, 11:133. 577, 24:134. 578, 8 u. 10:133. 80, 6:79.

Sampsouchares περσικη συνταξις αστρονομιας (Catalogus codicum astrol. Gr. I 88):164.

Sappho: 23$_1$.

Śatapatha-Brāhmanam:
I 6, 3, 1ff:40. 6, 4, 5:180. 6, 4, 18:30$_1$. — III 6, 2, 9:194, 248. — VI 5, 4, 8:44. — XI 1, 6, 1:223. — XII 7, 3, 6:186$_2$. — XIV 1, 2, 17:189.

Ši-ki
28, 37a (übers. v. E. Chavannes, III 508): 165$_1$.

Schleicher, A.,
Littauische Märchen; Weimar 1857: 185: 84.

Schol. zu Aischulos
I 188 p. 282 (Sch.): 62.

Schol. zu Hesiodos: 37.

Scholiaster Gronovianus zu Verinus
I 13, 39 (p. 396, 34 Orelli): 66.

Schullerus, P.,
Rumänische Volksmärchen aus dem mittleren Harbachtale; Hermannstadt 1907: Nr. 113:34.

Sepp, J.,
Altbayrischer Sagenschatz zur Bereicherung der indogerm. Mythologie; München 1877: 50—60:86. 959:218$_1$.

Septuaginta: 133$_1$.

Servii commentarii in Virgilium:
zu ecl. IV 5f:165.

Sfaburcharpat Conculaind, hrg. v. K. Meyer, Anecdota III 49—56, Halle 1910: 71. 75.

Simrock, K.,
Die deutschen Volksbücher, Frankfurt a. M. 1845—1865, 13 Bde.: VII 5:85. 274 Nr. 3:82. 277 Nr. 14, 15:88. 336 Nr. 444:88. — IX 367 Nr. 28:82. — X 91:85.

Sklarek I = Sklarek, E.,
Ungarische Volksmärchen; Leipzig 1901: Nr. 14, S. 138:138.

Sklarek II = Rona-Sklarek, E.,
Ungarische Volksmärchen; Neue Folge; Leipzig 1909: Nr. 10, S. 110:196. Nr. 17: 35. Nr. 24, S. 243:35. — S. 286:125$_2$, 135.

Digitized by Google

Sommer, E.,
Sagen, Märchen und Gebräuche aus Sachsen und Thüringen; Halle 1846: Nr. 6, S. 111:33.
Sotion
I 13, 2:62. — V 10, 3:62. — VII 6, 5:62.
Statius, Thebais XII 69:133.
Stephanus Byzantius: 7_1.
Stern, B.,
Fürst Wladimirs Tafelrunde; Berlin 1892: 12:52. 94:132, 244_2. 177:132, 244_2. — 40f.
Stesichoros:
fr. 7 (Bergk, Anthologia lyrica) bei Athenaios IX 99 p. 499a: 39.
Strabon,
geographica (ed. Meineke) VII 322:37.
Sutor,
Chaos latin.; Kaufbäuren 1716: 784:52_1.
Tacitus,
Germania 10:93. 11: X u. 79, 129_1. 45:105.
Táin bó Cúalnge hgg. v. S. Windisch, Leipzig 1905: 72;
d'Arbois de Jubainville; Paris 1907: Titelbild: 77 u. 78 Abb. 12.
Taittirīja-Brāhmanam II 5, 2, 6:215_1.
Taittirīja Samhitā II 3, 5, 1ff:45.
Talmud, Trattat Pschachim 94b:183.
Tausend und eine Nacht;
übers. v. Henning; Reclam, Leipzig: 249. — I 17:230. — XXII 86:82.
Thoukudides,
De bello Peloponnesiaco VII 50:61.
Treviranus, L. Chr.,
Physiologie der Gewächse, Bonn 1838: II/1, 146:176.
Triads, the of Ireland, hrg. v. Kuno Meyer, Todd Lectures Series XIII Dublin 1906. I 93 (II 11):71.
Umbrische Tafeln v. Eugubium IIa 24f:66.
Varro:
de re rustica, II, praef., 1:65.
bei Cens., de die nat., 17:165.
bei Gellius, noctes Atticae I 20, 6:61. — II 7:65. — III 2:65.
Vernaleken, Th.,
Österreichische Kinder- u. Hausmärchen², Wien 1892, Nr. 33:82.
Mar. Victorinus, ars gramm. I p. 25 (Keil):65.
Virgilius, Georgica I 286:67.
Wājasanēji-Samhitā
IX 7:42. — XXIX 9:197.
Wājupurānam XXVII 37:181.
Walther von der Vogelweide: 210.
Wardrop, M., Georgian Folk-Tales; translated by —; = Grimm library Nr. 1; London 1894: Nr. 2:34.
Wenzig, J.,
Slawische Volkslieder; Halle 1830: S. 123: 132, 244_2.
Wigalois: 212.
Willems Reinaert I 25, 28:84.
Wišnupurānam II 12:29, 193.
v. Wlislocki, H.,
Märchen und Sagen der Bukowinaer und Siebenbürger Armenier; Hamburg 1891: Nr. 14:137f.
—, Volksdichtungen der siebenbürgischen und westungarischen Zigeuner; Wien 1890: 228_1.
—, Märchen der transsilvanischen Zigeuner; Berlin 1886: S. 7, Nr. 6:187.
Wolsungasaga 8: 83. — 31:250.
Wossidlo, R.,
Mecklenburgische Volksüberlieferungen; Bd. 1 Rätsel; Wismar 1897: Nr. 108c, 109a:88. Nr. 161a:85. Nr. 170:52. Nr. 894—896:85.
Wuk, St. K.,, Volksmärchen der Serben; Berlin 1854: Nr. 8:57_1.
Wuttke, A.,
Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart; Berlin 1869: 153:83.
Xenophanes
bei Hippol. Ref. I 14 (Diels², S. 41, Z. 28): 175_1.
Zād Sparām
IV 5 (West, E. W., The sacred books of the East; vol. V, 165): 226.
Zingerle, J. V.,
Kinder- und Hausmärchen aus Tirol, Innsbruck 1852:138.
—, Sitten, Bräuche und Meinungen des Tiroler Volkes; Innsbruck 1857: Nr. 690: 84.
—, Sagen aus Tirol²; Innsbruck 1891: 599:84.

Digitized by Google

2. Schriftum.

Aarne, A., Folklore Fellow Communications 15 Hamina 1914: 73. — S. 34:74.

Albright, W. E., Menes and Narām-Sin; Journal of Egypt. Archeol. VI (1920), 89ff u. Magan, Meluḫa and the synchronism between Menes and Narām-Sin; ebda VII (1921), 80ff:148.

Goblet d'Alviella, la migration des Symboles: S. 775:113, Abb. 34.

Anderson, W., Ein sonderbarer Fall von Sagenverwandtschaft; Mitra Sp. 37—41(1914):184.

Andreas, K.: 8_0.

v. Andrian, F., Die Siebenzahl im Geistesleben der Völker, Mitt. d. Wiener Anthropol. Ges., XXXI, S. 225—274 (1901): 4.

Barceley, Head Numism. Chron. VII 3: Taf. 11, 48:113, Abb. 35.

Bartholomae, Chr., Altiranisches Wörterbuch, Straßburg 1904: Sp. 57 u. 79: VIII. 134:50. 545f: XV_2. 548f:49. 992:200. 1472:51.

—, Zu Mitra, Sp. 123ff. Ein Beitrag zur Awestaphilologie; Mitra Sp. 202—204: 55_1. Dazu Schultz, W., in Mitra Sp. 204—207 u. Hüsing, G. ebd. 333—336.

Bastian, A.: 5.

Berichte des Forschungsinstitutes für Osten und Orient, Wien. I/1917, II/1918, III/1922.

Berny, A., Der astralmythologische Inhalt des Brettspieles, Memnon VI 204—212 (1912): 209:152.

Bertrand, A., La Réligion des Galois, Paris 1897: S. 81, Abb. 4, 7: 109 Abb. 31.

Bezzenberger, A., Litauische Forschungen; Göttingen 1882: S. 77:126.

Bielenstein, A.: 127.

Bilfinger, G., Untersuchungen über die Zeitrechnung der alten Germanen, Stuttgart 1899 u. 1901: S. $6:203_1$.

Bing, J.: 108. 115.

—, Germanische Religon der älteren Bronzezeit, Mannus VI 149—180 (1914): 175:119.

Bleichsteiner, R., Das Volk der Alanen, Berichte des F. f. O. u. O. II 4—16: 150_1.

—, Iranische Entsprechungen zu Frau Holle und Baba Jaga, Mitra Sp. 65—71 (1914): 35_1. — 70f:129, 211 ff.

—, Kaukasische Forschungen I: Georgische und mingrelische Texte, Wien 1919: CXLIII: 168_1. CLIII: 37. $81:168_1$.

Boas, F.: XV_2.

Böklen, E.: XII; 91_1.

—, Die Sintflutsage. Versuch einer neuen Erklärung; Archiv für Religionswissensch. VI (1903), 1—61 u. 97—150:123 ff. 133_1.

—, Die „Unglückszahl" Dreizehn und ihre mythologische Bedeutung, Mythol. Bibliothek VI 1; Leipzig 1913: 10. 28. 230. bespr. v. W. Schultz, Neue Beiträge, Mitt. d. Anthropol. Ges. in Wien LIII 274—278 (1923).

Boll, F., Hebdomas; Pauly-Wissowa, Realencyclopädie d. klass. Altertumswissensch. VII 2547—2578: 2551f:231.

—, Griechische Kalender I. Das Kalendarium des Antiochos, 16. Abh. d. SB. d. Heidelberger Akad. d. Wissensch., phil.-hist. Kl. 1910: 228. — Bespr. v. W. Schultz, Or. Lit. Ztg. XIV 437—440 (1911).

—, Die Lebensalter; mit einem Anhang über die Schrift von der Siebenzahl, SA. aus

Digitized by Google

Bd. XXXI der neuen Jahrbücher für das klass. Altertum, Geschichte und Literatur; Berlin 1913: XII. 10. — 2: 160f. bespr. v. W. Schultz, Neue Beiträge, Mitt. d. Anthrop. Ges. in Wien LIII 266—291 (1923).

Boll, S., Sphaera, Leipzig 1903: S. 339 u. 344: 51.

Bolte, J., Bemerkung zur W. Schultz „Entgegnung" in Ztschr. d. Ver. f. Volkskunde 1911, S. 195 f: ebda S. 106: 157.

Bp. = Bolte-Polívka, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm; Leipzig Bd. I 1913, II 1915, III 1918: 34_1. 47. — I, 102ff: 205_1. 104f: 184_1, 205_1. 107ff: 205_1. 421: 52_1. 442: 131. 464—485: 184_1. 548_2: 202_1. — II 46_1: 82. 236_2: 41_1. 272: 81. 503: 34.

Bork, S.: VII_1. 9_2. 152.

—, Germanische Götterdreiheiten, Mannus XV: 6: 115. 15ff: 99_2. 16: 100_1.

—, Neue Tierkreise; Mitt. d. Vorderasiatischen Ges. XVIII 3, Leipzig 1913; 6, 9, 15ff: 102_1.

—, Das Venusjahr, Memnon IV S. 83—105 (1910): 6_1. 164. — 91: 88. 95: 167. 98: 165. 99: 163. 103: 164.

—, Entgegnung auf Hrózny, Das Venusjahr u. der elamische Kalender, Memnon V 99ff: 164_1.

—, Zur Entstehungsgeschichte des Futharc; Mannus XVII, 1/2: 128: 102_1.

—, Weltbild und Planetenfarben, Mitra Sp. 219—228 (1914): 224: 115.

Brugsch, H., Religion und Mythologie der alten Ägypter, 2 Bde.; Leipzig 1888—1890: 477ff: 208_1.

Charpentier, J., Kleine Beiträge zur indoiranischen Mythologie, Upsala 1911: 37ff: 51. — bespr. v. Hüsing. Mitra Sp. 91—94 (1914).

Chavannes, E. E., La sculpture sur pierre en Chine; Paris 1893: Taf. 18, Taf. 48, Fig. 85 u. Taf. 61 Nr. 116: 165_1.

Chwolsohn, D., Die Sabier und der Sabismus, Petersburg 1856, 2 Bde.: II 373: 247_2.

Clemen, C., Die griechischen u. lateinischen Nachrichten über die persische Religion; Gießen 1920: XV_1. — Bespr. v. W. Schultz; Or.Lit.Ztg. 1921: Sp. 127—130.

Cumont, F., bei Roscher Hebdomadenlehre 201: 75.

Dähnhardt, O.: 5_1.

Dalj, B., Poslawicy russkaya naroda²; St. Petersburg 1879: I 23 u. 24: 249.

Darmsteter, J., Le Zend Avesta; Paris 1892f: II 162: 54.

Deußen, P., Allgemeine Geschichte der Philosophie², Leipzig: I 1 (1906), 215: 215_1. 269: 180. 318: 20. 320: 180. — II 2, (1907) 179: 44_1. 196: 60_1, 243.

Diels, H., Fragmente der Vorsokratiker²; Berlin I (1906), II 1 (1907), II 2 (1909): 141. — I 12, 9: 217. 14, 13: 217_0. 16 Nr. 21f: 61 u. 216. 18, 28: 175_1. 41, 28: 175_1. 62 (fr. 6) : 175_1. 59, Nr. 13: 92, 233. 71 (fr. 67): 171_1. 76 (fr. 99): 176. 188 (fr. 46): 221. 335, 8 (fr. 3): 60. 400 Nr. 50: 175_1. 480, 17: 247. — II 2 109 (αυλος): 217.

—, Sibyllinische Blätter, Berlin 1890: 1ff. 5. 141. 253. — 40f: 1f.

Dieterich, A., Eine Mithras-Liturgie², Leipzig 1910: 6, 12: 217.

Dietrich, K., Hofleben in Byzanz, Leipzig 1912 (Voigtländers Quellenbücher Bd. 19): 92: 137.

Ebert, M., Südrußland im Altertum, Bonn u. Leipzig 1921: 150_1.

Ehrenreich, P., 11_3 248.

—, Zur Frage des Bedeutungswandels mythologischer Namen, Anthropos, VIII 376—381 (1913): 23_1.

Ehrenreich-Siecke, Sonne im Mythos, Mytholog. Bibliothek VIII, 1, Leipzig 1915: V: 155f. 5f. u. 20: 153.

Erman, A., Die ägyptische Religion²; Berlin 1909: 83: 184.

Fastenau, J., Romanische Steinplastiken in Schwaben; Eßlingen 1907: 105, 106 Abb. 20a—c.

Feist, S., Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen, Berlin 1913: 14. — bespr. v. H. Leßmann, Mitra Sp. 146—157 (1914).

Fichtner-Jeremias, Christliebe, Der Schicksalsglaube bei den Babyloniern, Mitt. d.

Digitized by Google

Vorderasiat.-Ägypt. Ges. XXVII 2, Leipzig 1922: 53:208$_1$.

Fleischer, O.: 3.

—, Die vorgeschichtliche germanisch-griechische Kulturgemeinschaft, Mannus XIV 1—72: 19—25:19. 24:37. — 59$_1$.

—, Die vorgeschichtliche Musiktheorie in Europa, Mannus XI/XII 267—303: 95 f. — 284:96.

—, Die germanischen Neumen, Frankfurt a. M. 1923: 109:94$_1$.

—, Eine astronomisch-musikalische Zeichenschrift in neolithischer Zeit; (Memnon Bd. VII) Mythologische Abhandlungen 1913 III, S. 6: 99$_1$.

Florenz, K.: 241.

Forrer, E., Die acht Sprachen der Boghazköi-Inschriften, SB. d. preuß. Akad. d. Wissensch. 1919: S. 1036:148.

Franke, O., Zur Kenntnis der Turkvölker, Abh. d. kgl. preuß. Akad. d. Wissensch. 1904: 150$_1$.

Friedrich, Th., Kabiren und Keilinschriften; Leipzig 1894: 121$_1$.

v. Friesen, O., Runenschrift, Hoops, Reallexikon der germanischen Altertumskunde, Straßburg 1911—1918 IV S. 5—51: 90ff. —S. 16 f:94.: 48:95.

Frobenius, L., Das unbekannte Afrika; München 1923: 147:162$_1$. 163:236$_1$.

Gaerte, W., Das Schuhsohlen-, Rad- und Kreuzsymbol auf den schwedischen Felszeichnungen, Mannus XV (1923): 279: 104$_1$. 282:119.

Ganschinietz, R., Herodia, Mitra Sp. 192—193 (1914): 213.

Geiger, B., Die Aməša Spəntas; SB. d. Akad. d. Wissensch. in Wien, phil.-hist. Kl. Bd. CLXXVI, 7 (1916, ausgegeben 1920): 114f:210$_1$. 139, 144, 169:208$_1$. 227ff:210$_1$. 245:208$_1$.

Geiger, W.: XV$_2$.

Geldner, K. F.: 190.

Genzmer, F., Die Edda, 2 Bde.; Jena II, 83:115.

Gering, H., Die Edda. Wien u. Leipzig: 21$_0$:37, 156:44. 157$_3$:129$_1$.

Girke, O.: 110.

Ginzel, F. K., Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie; Leipzig, Bd. I 1906, II 1911, III 1914: VIII. 9. 13. 14. 200. — I 58ff:13. 60:233. 62:15. 69:229$_1$. 234ff:164. 282:59. 284:201. 287:49. 311:20, 46. 313:20. 316:28. 317f:44. 322:27f. 323:20$_2$ u. 27. 436: 12. — II 7:231. 120—157:14$_2$. 162:65. 176:65. 222:224$_1$. 223:205. 223$_1$:224. 298f:21. 299:59. 301:59. 308ff:22. 317:62. 325:157. 327:67. 389:217. — III: 128. 6:60. 60:98. 70ff:95. 77:69. — Bd. I bespr. v. G. Hüsing, Or.Lit.Ztg. 1908, Sp. 496—505.

Ginzel, F. K., Weltall XI 168 (1911): 142.

Graber, G., Der Eintritt d. Herzogs v. Kärnten am Fürstenstein zu Karnburg, eine Studie z. kärntn. Volkskunde; 190. Band, 5. Abh. S.-B. Wiener Akad. d. Wiss. phil.-hist. Kl. (1919): XI.

Graßmann, H.: 24. 29.

Grimm, J., Deutsche Mythologie[1]; Göttingen 1835: 407f: 177. 409:179. 505f: 210. 506f:212.

—, Deutsche Mythologie[2]; Göttingen 1874: S. XXXVIII:1.

—, Deutsche Rechtsaltertümer: X

—, Geschichte der deutschen Sprache. 2 Bde. Leipzig 1848: 53, 68, 167.

Gruppe, O., Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, München 1906: I 682$_1$:24. I 1306:68.

Haberlandt, A., Alpine Gebirgsvölker in Mittelasien, Berichte d. Forsch.-Institutes f. Osten u. Orient III, Wien 1923: 15:78.

—, Volkskunst der Balkanländer; Wien 1919: Taf. XI, 1: 137.

Haberlandt, M., Österreichische Volkskunst, 2 Teile, Wien 1911: Taf. 98, 1:137. Taf. 78, 8:136.

v. Hahn, J. G.: S. 40.

Hampel, J., Altertümer der Broncezeit in Ungarn; Budapest 1887: 76 Abb. 7. — Taf. 68: 76 u. 77 Abb. 9.

Härtel, E., Die Neunzahl in den litauischen Volksliedern und ihr Verhältnis zur Siebenzahl, SA. der Jahresberichte der schles. Ges. f. vaterländische Kultur, philol. Abt.; Breslau 1914: 6:125. 7f:126. 9: 136. 11:127. 13:132. 18:53. 20:53. 21f: 125. 23:126. 25:54. 120:127$_1$.

Hauser, O.: 104.

Digitized by Google

Heinrici, C. F. G., Griechisch-byzantinische Gesprächsbücher, Abh. d. kgl. sächs. Ges. d. Wissensch. phil.-hist. Kl. XXVIII 8; Leipzig 1911: 61, Nr. 53:228.

Hermann, A., Die Flutsagen der finnisch-ugrischen Völker; Globus 63, S.333—338 (1893): 337:150.

Herrmanowski, P., Die Deutsche Götterlehre u. ihre Verwertung in Kunst u. Dichtung; 2 Bde. Berlin 1891: I 189: 105.

Hillebrandt, A.: 15_1. 22f., 186, 197.

—, Vedische Mythologie; Breslau 1891, 1899 u. 1902 (3 Bde.): I 43:218. 191_3: 192. 256:186_2. 277:20. 289:194, 248. 291:29, 193, 219. 292:219. 294:180. 325:219. 327:192. 329:194, 248. 344: 218. 353:208. 353f:215f. 356:181. 361: 181. 361_3:207. 362:185. 364f:42 365: 215f. 384f:29. 390ff:181. 391:180. 392ff:219. 393_3:208. 396:190. 414, 6: 193. 422f:193. 430ff:216. 431:77. 434f: 30. 445:44. 463:29. 465:31, 207. 471: 30. 482f:194, 248. 506f:45. 516 u. 516_1: 197. 531:40. — II 27:26. 33:25. 38:23. 44, 47, 53:24. 184_0:187. — III 58:192. 125:39. 125_3:212. 140ff:200. 145_3:200. 151:200 410:46. 428_0:189.

Hilprecht, H. V., Old Babylonian Inscriptions; XVIII 2 pl. 25, 69:104 Abb. 19a.

Hommel, F., Grundriß der Geographie und Geschichte des alten Orients, I., München 1904: 99f:90. 165:133_1.

Hoernes, M., Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa, Wien 1898: 482:77. 500 Abb. 164:76 Abb. 6. Fig. 150:77 u. 78 Abb. 11.

Hüsing, G.: XV, XVII ff 3ff. 7. 9. 15. 25_2. 51. 55. 105.148. 152. 161_1. 183 u. 183_1. 201. 210_1. u. ö.

—, Beiträge zur Kyrossage, Berlin 1906: 31:85. 145:23_1, 133_1.

Besprechungen:

Charpentier, J., Kleine Beiträge zur indo-iranischen Mythologie, Mitra Sp. 91—94 (1914): 92:51.

Frobenius, L., Das Zeitalter des Sonnengottes, Or. Lit. Ztg. VIII 152—158 (1905): 157:150.

Ginzel, F. K., Handbuch der mathem. u. techn. Chronologie I; Or. Lit. Ztg. XI 496—505 (1908): 13_1.

Siecke, E., Indras Drachenkampf, Or. Lit. Ztg. IX 408f. (1906): 133_1.

Zeltner, Fr. v., Contes du Senegal et du Niger; Mitra Sp. 119—123: 122f: 73.

Hüsing, G., Geleitwort zu Heinrich Leßmann, Der deutsche Volksmund im Lichte der Sage, S. VII—XXIV: XVII: 25_2, 86. — Ebd. 280_1:86.

—, Zur Hinde mit den Fußspangen (Rūzwānšād und Thetis); Mitra. Sp. 318—325 (1920): 320 u. 323:44.

—, Hšaθrawarija u. Spənta Aramatiš, Mitra Sp. 71—79 (1914): 75ff:150.

—, Die Inder von Boghazköi, Prace Lingwistyczne (Baudouin de Courtenay-Festschrift' Krakau 1921, S. 151—162: 160:147f.

—, Kar-Baluk, der Karfisch, Mitra Sp. 289 —290 (1920): 55_2.:150.

—, Die neun Karšaware, Mitra Sp. 253 —256 (1920):55. $161_12.39_1$. — 254ff:87.

—, Kṛsaaspa im Schlangenleibe und andere Nachträge zur iranischen Überlieferung, Mythol. Bibliothek Bd. IV 2, Leipzig 1911: 4ff:33. 34:142. 41—45:11_3. 42: 252_1. 50f:23_1. 54ff:3.

—, Der elamische Gott Memnon (Mitt. d. Vorderasiat. Ges. XXI) Hommelfestschrift I 35—68:168_1 — 60f:168_1. 64: 148.

—, Die einheimischen Quellen zur Geschichte Elams, I. Teil Leipzig 191: Einleitung 10f:168_1. 11:106. 11ff.:21_1. 13:147. 14f:90.

—, Die Saken; Berichte des Forschungsinstitutes für Osten und Orient II S.1—3 (Wien 1918): S. 2:36. — 150_1.

—, Sonne, Mond und Morgenstern, Or. Lit. Ztg. IX 640—645 (1906): 642:133_1.

—, Taršiš und die Jonalegende, Memnon I 70—79 (1907): 79:168_1.

—, Die iranische Überlieferung und das arische System, Mythol. Bibliothek II 2, Leipzig 1909: 5. — S. X:3. S. 1ff:31. 1—55:3. 3_1:16. 19f:31. 21:44. 24:51. 26:50. 31:85. 35:225. 42ff:91. 42—55:

Digitized by Google

62. 53f: 168. 55ff: 56, 130. 66: 194 u. 248. 93: 150. 158: 53. 170: 150 178 f.: 168. 189: 11_1. 194: 178. 200f: 55. 221: 39. — Sieh K_5saaspa.

Hüsing, G., Die Völker Altkleinasiens, Wiener Präh. Zeitschr. VII/VIII, 29—52 (Wien 1921): 150_1.

—, Völkerschichten in Iran, Mitt. d. Anthrop. Ges. in Wien XLVI 199—250 (1916): 207: 150_1.

—, Zu Mitra Sp. 123f. u. 202ff (Zur Lage der Awestaforschung), Mitra Sp. 333—336 (1920): XV u. XV $_3$. 55_1. 150.

Hupp, O., Runen und Hakenkreuz, München 1914: 93_2.

Jacobi, H., Einteilung des Tages und Zeitmaß im alten Indien, Zeitschr. d. Deutsch. Morgenländischen Ges. 74 (1920): 247ff. u. 250: 27.

Jaeckel, O., Das Problem der chinesischen Kunstentwicklung, Zeitschr. f. Ethn. 1920/21, S. 493—518: 152f.

Jastrow, M., Die Religion Babyloniens und Assyriens, Gießen 1911/12: I 473 u. 499: 182.

Jeremias, A.: 148.

—, ATAO = Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, Leipzig 1906: 235, Abb. 61.

—, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, Leipzig 1915: 49 Abb. 33: 240 u. 242 Abb. 72. 165: 139. 193ff: 233. 252 Abb. 151: 120 Abb. 46h. 252 Abb. 152: 120 Abb. 46i u. 214. 253 Abb. 130: 120 Abb. 46g.

—, System im Mythos, Memnon V 1 ff (1911): 4. — 16: 3. 17: 145, 147. 18: 146.

Joyce, Th. A., Central American and West Indian Archeology in: Han books to ancient civilisations series; London 1912ff; vol. 6 (1906): 85 Abb. 21: 236_1.

Jung, E., Germanische Götter und Helden in christlicher Zeit, München 1922: 113. — Abschnitt 20 — 22: 104. — 218f: 105 u. 106 Abb. 20a—c. 220: 109. 226: 109. 245 Abb. 91 u. 339—345: 112.

Kaegi, A., Die Neunzahl bei den Ostariern, Philosoph. Abh. f. Schweizer Siedler, Zürich 1891; 2f. 5. 7. 141. 190. — 16 (65): 83. 17: 250.

Kemble, J. M., Horae ferales, London 1863: Taf. 15, 1: 75 u. 116 Abb. 161.

Kainz, K., Der chinesische Drachenwagen und die Semiramis-Sage, Mitra Sp. 241—253: 53.

Kant I., Werke; hg. v. d. kgl. preuß. Akad. d. Wissensch., XII 362: 1, 14_3.

King, L. W., Babylonian Boundary Stones; London 1912: Pl. 98: 120 Abb. 47.

Kirchhoff, A., Die fränkischen Runen, Haupts Zeitschr. f. d. Deutsche Altertum 1854: 94_2.

—, Das gotische Runenalphabet, Programm des Joachimsthaler Gymnasiums, Berlin 1851: 94_2.

—, Das gotische Runenalphabet[2], Berlin 1852: 94_2.

Kirfel, W., Die Kosmographie der Inder, Bonn 1920: S. 140 Anm. 1: 141_1.

Köhler, R., : 64. 153f.

—, Kleinere Schriften zur Märchenforschung I, hg. v. Johannes Bolte, Weimar 1898: 192ff.: 214. 265: 131. 369: 39.

Kossinna, G., XVII. — Die deutsche Vorgeschichte, eine hervorragend nationale Wissenschaft (Mannusbibliothek Nr. 9), Leipzig 1921: 77: 118 Abb. 43. 78: 117 Abb. 42. 107: 109. — Taf. XVIII: 71 u. 114 Abb. 38 u. 116 Abb. 39.

—, Zur Wochengöttervase vom Fliegenberg bei Troisdorf, Siegkreis, Mannus II (1910), 201—208: 75.

Kretschmer, P., Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache[1]; Göttingen 1896: 83: 21.

Kuhn, A., Mythologische Studien, hrsg. v. E. Kuhn: 200. — Bd. I: Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks; Gütersloh 1886: 114: 247_1.

—, Bd. II: Hinterlassene mythologische Abhandlungen, Gütersloh 1912: 19: 25. 19f: 201.

Lagrange, M. J., La Crète ancienne; Paris 1908: 103: 138.

Lanzone, R. V., Dizionario di mitologia Egizia; Turin 1881—1886: Taf. 70, 40: 77 u. 78 Abb. 14.

Lechler, J., Vom Hakenkreuz, Leipzig 1921: S. 2: 103. 3: 110. — Taf. VIII Abb. 72b: 113 Abb. 37. XI: 111. XVII Abb.

Digitized by Google

208:75 u. 116 Abb. 41. Abb. 220, 247, 299, 331, 334—336, 338, 339, 342: 113.

Lehmann-Filhes, M., Kulturgeschichtliches aus Island; Zeitschr. d. Ver. f. Volkskunde VI (1896), S. 373—395: 384_4:84.

Leßmann, H.: XVI. 3ff. 7. 9. 15. 139.

—, Aufgaben und Ziele der vergleichenden Mythenforschung, Mythol. Bibliothek Bd. I 4; Leipzig 1908: 4. — 2:133_1. 29:87. 34ff:3. 48—52:11_2.

—, Besprechung von S. Feist, Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen, Mitra Sp. 146—157 (1914): 14. 152:178.

—, Der deutsche Volksmund im Lichte der Sage, mit einem Geleitworte von Georg Hüsing, Berlin u. Leipzig 1922: 105. — XVII: 25_2, 86. 26—46:81. 241—245: 214. 274—378:139f. 276:80. 278ff:85. 280_1:86. 285:88. 287:86. 291f:113. 317:214. 322:38_1. 322f:105.

—, Über die umständliche Tötung, Mitra Sp. 161—176 nebst einer Übersicht über die umständliche Bräutigamswerbung, die umständl. Brautwerbung und die umständl. Lösung von (Todes-)Strafe: 170:101_2. 172:71.

Lethaby, W R., Architecture, Mysticism and Mythology; London 1892: p. 107: 137.

v. Lichtenberg, R., Geleitwort, Memnon I (1907): 5f:168_1.

—, Die ägäische Kultur, Leipzig 1911: S. 98 Abb. 46 u. Anm. 1:106_1.

Liebrecht, F., Zur Volkskunde, Heilbronn 1879: 164:228_1.

Loth, J., L'année celtique d'après les textes irlandais, gallois, bretons, et calendrier de Coligny, Revue celtique, XXV 113—162 (1904),: 3. 7. 69. 74. — 113ff: 2. 124f:167. 126ff:226. 130f:69, 75. 132f:69 u. 75. 135:70. 136:75. 136_2: 70. 143ff:69. 152ff:132. 155f:74.

Löwenthal, F., Studien zum germanischen Rätsel, Heidelberg 1914: 55:53.

Lublinski, J., Erzählungen von der Ursache des Todes aus Amerika; Mitra Sp. 136—145 (1914): 184.

Ludwig, A.: 22. 197.

—, Der Rigveda, vollständig ins Deutsche übers. mit Kommentar u. Einleitung, 6 Bde.; Prag 1876—1888: III 189:46. 367:32. 389:31. — IV 243:46. 245:45.

v. Luschan, F., Entstehung und Herkunft der jonischen Säule; Alter Orient XIII 4, Leipzig 1912: Abb. 20:138, Abb. 59. Abb. 24:138, Abb. 60. Abb. 28:139. — Zu Abb. 37:240.

Maaß, A., Wahrsagekalender (Kutikā) im Leben der Malayen Zentral-Sumatras; Zeitschr. f. Ethn. XLII (1910), S. 750—775 Abb. 17: 236 Abb. 63.

Macalister, R. A. S., Temair Breg; Dublin 1919: 346 u. 354:213. — bespr. v. W. Schultz, Zeitschr. f. celtische Philologie XIII 395—400 (1921).

Mannhardt, W., Die lettischen Sonnenmythen; Zschrft. f. Ethn. VII (1875), S. 73—104, 209—244, 281—329:125. — S. 78 (Nr. 32 = Ulmann Nr. 465) u. S. 79 (Nr. 34 = Sprogis S. 312): 128. S. 80 (Nr. 55 = Sprogis S. 303): 126. S. 82 (Nr. 70 = Sprogis S. 311 u. Nr. 73): 127. S. 85 (Nr. 85 = Sprogis S. 3): 128.
S. 55:127. S. 55, Nr. 303:126. Nr. 311: 127. S. 85:128.

—, Wald- und Feldkulte, Berlin 1875 u. 1877, 2 Bde.: II 249:127.

Marquart, J., Ērānšahr, Abh. d. kgl. Ges. d. Wissensch. zu Göttingen, N. F. III, Berlin 1901: 151_0.

Meißner, B., Grundzüge der babylonisch-assyrischen Plastik, Alter Orient XV; Leipzig 1915: S. 119, Abb. 204:124, Abb. 53.

—, Die gegenwärtigen Hauptprobleme der Assyriologie, Zeitschr. d. Deutschen Morgenländischen Ges. LXXVI (1922): S. 88:148.

Meringer, R., Besprechung v. Forstemann, E. Altdeutsches Namenbuch³; Deutsche Lit. Ztg. 36 (1915), Nr. 9, Sp. 447 bis 454: Sp. 449f:7_1.

Memnon, Zeitschr. für Kultur- u. Kunstgeschichte des Alten Orients, hrsg. von Professor R. v. Lichtenberg, Verlag Kohlhammer in Stuttgart: 3_1 u. ö.

Digitized by Google

Meſſerſchmidt, L., Sattſche gözü; Or. Lit. Ztg. XII, 377ff (1909): Abb. 2: 119 Abb. 45.

Meyer, E., Geſchichte des Altertums I 2², Stuttgart und Berlin 1909: § 426a, Anm.: 157_1.

Meyer, El. H., 1_1.

—, Germaniſche Mythologie; Berlin 1891: S. $91:218_1$. 175f:39.

—, Indogermaniſche Mythen I. S. 175f:39.

—, Völuſpa 1889. S. 16:32.

Meyer, K., Der iriſche Totengott und die Toteninſel, SB. d. preuß. Akad. d. Wiſſenſch. XXXVII (Berlin 1919): S. 543, Anm. $1:140_1$.

—, Zeitſchr. f. celtiſche Philologie IX 181_1: 76.

Milani, L. A., Studi e materiali di archeologia; Florenz 1899; Bd. II: 137, Abb. 57.

Miller, W., Die Sprache der Oſſeten; Anhang zum Grundriß der iraniſchen Philologie Bd. I; Straßburg 1903: S. 37:227.

Minns, E. H,, Skythians and Greeks; Cambridge 1913: 150_1. 153. — p. 203: 56, Abb. 5.

Mitra, Monatsſchrift für vergleichende Mythenforſchung; hrsg. v. Wolfgang Schultz; Wien u. Leipzig, Bd. I 1914—1920: XVI. 14_1 u. ö. — 32:69.

Mogk, E., Neunzahl; Hoops, Reallexikon der germaniſchen Altertumskunde; Straßburg 1911—1918: Bd. III, S. 312—314:79.

Mommſen, A., 21.

—, Unteritaliſche Dialekte: 267:221.

Montelius, O., Das Rad als religiöſes Sinnbild in chriſtlicher Zeit, Prometheus, Zeitſchr. f. Techn. 1904: 103.

—, Das Sonnenrad und das chriſtliche Kreuz, Mannus I 53—69, 169—186 (1909): 103. — 65, Abb. 30 u. 31:120, Abb. 50 bzw. 51. 66, Abb. 32:123, Abb. 52.

de Morgan, J., Mémoires de la délégation en Perse; Paris: I pl. XIV: 122 Abb. 49. XII Fig. 397: 77 u. 78 Abb. 13. XIII Fig. 77:77 u. 78 Abb. 10.

Much, R.: XV. — Das Julfeſt; „Der deutſche Mittelſchüler", III. Jahrg., Folge 7; Beilage der Deutſchen Tageszeitung, Wien 1921:80f.

Much, R., Beſprechung von O. Schrader: Sprachvergleichung und Urgeſchichte³ II. Jena 1906—07; Mitt. d. Anthropol. Geſ. in Wien XXXVIII, (1908) S, 52 bis 68: 60:226.

Müller, S., Nordiſche Altertumskunde, 2 Bde., Straßburg 1897—1898: I 467 Abb. 248:109 Abb. 29.

Mythologiſche Bibliothek; hrsg. v. d. Geſ. f. vergleichende Mythenforſchung; Hinrichs'ſche Verlagsbuchhandlung, Leipzig.

Naderšah, E. J. D.; K. R. Cama Memorial Volume, Bombay 1900: S. 250:59.

Naumann, H., Primitive Gemeinſchaftskultur; Jena 1921. XIII. — beſpr. v. W. Schultz in „Grundſätzliches über Religion und Mythos der Arier, Mannus 1924.

Nielſen, D., Die altarabiſche Mondreligion und die moſaiſche Überlieferung, Straßburg 1904: 155:71.

Niggemann, H., Frau Welt, Mitra Sp. 279—285: 35_1. 82. 210.

Oldenberg, H.: 186.

Pancritius, M., Die magiſche Flucht; Anthropos VIII (1913) 854—879, 929—943:877f:204_1.

Paſtor, W.: 109f.

Patkanov, S., Die Irtyſch-Oſtjaken, St. Petersburg 1900: II 208:150.

Peiſer, F. E.: XVI.

Perrot, G.-Chipiez, Ch., Histoire de l'art dans l'antiquité; Bd. I—IX: Paris 1882—1911: III 97 Fig. 36:240. 783 Fig. 550:240 u. 243 Abb. 73. — V 173 Fig. 117:106 u. 107 Abb. 22. 300 Fig. 209: 106 u. 107 Abb. 21.

Petſch, R., Das deutſche Volksrätſel, Straßburg 1917: 5_2:93_2. $41:51_1$.

—, Zeichenrunen; Zeitſchr. f. deutſchen Unterricht Bd. XXXI (1917): 93_2.

Philpot, J. H., The sacred tree, London 1897: c. VII: 137.

Pohorilles, N. E., Der Bedeutungswandel mythiſcher Namen in der Alten und Neuen Welt, Anthropos VII 995—1013: (1912): 23_1. — 1002ff:125_1.

—, Entgegnung; Anthropos IX 653—656 (1914): 23_1.

Digitized by Google

Pokorny, J., Der Gral in Irland und die mythischen Grundlagen der Gralsage, Mitt. d. Anthropol. Ges. in Wien XLII, 340—352 (1912): 344f:75f.
—, Ein neunmonatiges Jahr im Keltischen, Or. Lit. Ztg. XXI 130—133 (1918): 64. 71. 223.
—, Entgegnung; Zeitschr. f. keltische Philologie X 310—314 (1918): 76.
Politis, N. G.: XVI.
Posnansky, A., Das Treppenzeichen in den amerikanischen Ideographien; Berlin 1913: Fig. 35: 237 Abb. 65.
Preuß, K. Th. bei Roscher ennead. und hebdomad. Fristen 79—81: 145.
Pumpelly, R., Explorations in Turkestan, Expedition of 1904. Prehistoric civilisations of Anau; Washington 1908: 150_1.
Remerß, S., Islands neues Wappen, Mitt. d. Islandfreunde VII; Leipzig 1919: $25:244_1$.
Rheinisches Museum VIII (1903), S. 123: 61.
Rhys, J., Hibbert lectures, London 1886: 71. — 328:71. 361_1, 362_1, 362_3, 363_1, 364ff:70. 366ff:72. 374:70. 376_2:71.
Röck, F.: VII u. VII_1. XII. XVII. 4. 9_2. 51. 152. 241. 245.
—, Besprechung von Micha Josef bin Gorion, Die Sagen der Juden I, Mitra Sp. 49—55 (1914): 52f:184. 54:40_1.
—, Die Farben des Feuers, Mitra Sp. 79—82 (1914): 82:115.
—, Die Götter der sieben Planeten im alten Meschiko, Anthropos XIV/XV 1080—1098: 1092_2:238_4. 1093ff:91_2.
—, Kalender, Sternglaube und Weltbilder der Tolteken als Zeugen verschollener Kulturbeziehungen zur alten Welt, Mitt. d. Anthropol. Ges. in Wien Bd. LII 43—136 (1922): 146_1. — 46ff:230_1. 57ff: 164_2. 92f:233 u. 238_2. 101—114: VII. 109f:233. 121_3:141_1. 133:121_1. 133, Abb. 14j:240 u. 241, Abb. 71.
—, Der Palaeozodiakus, die prähistorische Urform unseres Tierkreises, Memnon VI 147—176 (1912): 152f:51_1.
—, Die Stimmen des Wettergottes, Hommelfestschrift Bd. I (Mitt. d. Vorderasiat. Ges. 1916), S. 270—283: 218_2.
Röck, F., Der Denarzyklus des Agrippa von Nettesheim; Or. Lit. Ztg. XVI 356—362 (1913): 51.
Rohde, E., Psyche; Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen², Freiburg i. B. 1898, 2 Bde.: I 235 u. 269 Anm.: 62.
Roscher, W. H.: XVI. 3. 5. 7. 59_1. 177 u. ö.
—, Die enneadischen und hebdomadischen Fristen und Wochen der ältesten Griechen, Abh. d. kgl. sächs. Ges. d. Wissensch., phil.-hist. Kl. XXI 4, Leipzig 1903: 2_1. — 5_6:12. 13_{45}:166_1. 15:70. 16:60. 23:62. 69_{200}:61. 79—81:145. 79_{207}:145.
—, Die Hebdomadenlehre der griechischen Philosophen und Ärzte, Abh. d. kgl. sächs. Ges. d. Wissensch., phil.-hist. Kl. XXIV 6, Leipzig 1906: 2_1. — 199f:166. 199ff:61. 200ff:75.
—, Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, Leipzig 1884ff: „Selene" Sp. 684:177.
—, Omphalos, Abh. d. kgl. sächs. Ges. d. Wissensch. phil.-hist. Kl. XXIX 9, Leipzig 1913: 111. 247.
—, Die Sieben- und Neunzahl im Kultus und Mythus der Griechen, Abh. d. kgl. sächs. Ges. d. Wissensch., phil.-hist. Kl. XXIV 1, Leipzig 1904: 2_1. — 31, 48, 130, 184:231. 58:60.
—, Enneadische Studien, Abh. d. kgl. sächs. Ges. d. Wissensch., phil.-hist. Kl. XXVI 1, Leipzig 1907: 2_1. 133. — 7:83. 11f:60. 18_{23}:60. 39:155. 54_{90}:61. 97:60. 113: 155. 146:70.
—, Die Tessarakontaden und Tessarakontadenlehren der Griechen und anderer Völker, Berichte d. kgl. sächs. Ges. d. Wissensch., phil.-hist. Kl. LXI 2. Leipzig 1909: 130_1.
—, Die Zahl 40 im Glauben, Brauch und Schrifttum der Semiten, Abh. d. kgl. sächs. Ges. d. Wissensch., phil.-hist. Kl. XXVII 4; Leipzig 1909: 130.
Roßmann, E., Gastfahrten, Leipzig 1880: 56:66.
Roth, K.: 190.
Rückert, F., Parabel: 247.
Salin, B., Die altgermanische Tierornamentik, Stockholm 1904: 337 Abb. 721:245 Abb. 75.

Digitized by Google

Sbornik Materialow dlja opisanija méstnostej i plemen Kawkaza XXV 2, 112—130: 168_1.
Scheil, V., Une saison de fouilles à Sippar, le Caire 1902: pl. I: 124 Abb. 53.
Schirmeisen, K., Die altgermanischen Jahresfeste, Brünn 1923 (SA): $10:203_1$.
Schlagintweit, E., Indien in Wort und Bild; Leipzig 1891: II 201:106 u. 108, Abb. 23.
Schmidl, M., Zahl und Zählen in Afrika, Mitt. d. Anthropol. Ges. in Wien XLV, 165—209 (1915): $197:156_1$. $201_2:231_3$.
Schneider, H., Der kretische Ursprung des phönikischen Alphabets, Leipzig 1913: 90.
Schrader, O.: 226. — Die Indogermanen², Leipzig 1916: 45ff: 29_1. 65, 68f: 14. 120f: 95.
—, Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde, Straßburg 1901: 663: IX. 845: 49.
—, Sprachvergleichung und Urgeschichte²; Jena 1890: 14 u. 14_3. — 443ff: 12. 449ff: 59.
Schroeder, L. v., V. XVI. —
—, Arische Religion, Leipzig 1914—1916, 2 Bde.: XII. XVI. — II 244—252: 214_1. bespr. v. W. Schultz, in Grundsätzliches zu Religion u. Mythos der Arier, Mannus 1924.
—, Herakles und Indra, Denkschriften d. kaiserl. Akad. d. Wissensch. in Wien, phil.-hist. Kl. LVIII 3 u. 4 (1914): 22: 142. 45: 42.
—, Lebensbaum und Lebenstraum, Festschrift für E. Kuhn 1916: 247_4.
—, Mysterium und Mimus im Rigveda, Leipzig 1908: 6_2. — 44: 23. 206f: 202. 215f: 206. 444_0: 211.
—, Die Wurzeln der Sage von heiligen Gral, SB. d. kais. Akad. d. Wissensch. in Wien, phil.-hist. Kl. CLXVI 2 (1911): 8—28: 186. 14: 188. 15: 190. 17f: 190. 23: 188. 25: 187. — bespr. v. W. Schultz, Mitra Sp. 193—201.
Schuchardt, C., Alteuropa in seiner Kultur- u. Stilentwicklung, Straßburg 1919: 266ff: 111.
Schullerus, P.; Pauls und Braunes Beiträge XII $239:250_1$.
Schultz, A., Die Pamirtadschik, Gießen 1914: 151_0.
Schultz, W. [1]), Anfragen, Mitra Sp. 45—50 (1914): 47f: 138.
—, Die Anschauung vom Monde und seinen Gestalten in Mythos und Kunst der Völker, Verlag der Treptow-Sternwarte, Berlin 1912 (Weltall-Abhandlungen Nr. 26): 9_1. 149. 160. — 11ff: 111_1. 21f: 107. 22ff: 108. 24: 23_1. 28: 135_1.
—, *ΑΥΤΟΣ*, Memnon IV 47—82: 206. — 52: 206. 48—63: 233. 53f: 223. 70, 72: 62. 80ff: 223.
[—, Die Bedeutung der Zahlen und Buchstaben für die Altertumswissensch., Verhandl. d. deutschen Philol. u. Schulmänner, 50. Vers. in Graz 1909, S. 95 bis 102.]
—, Neue Beiträge zu den Gesetzen der Zahlenverschiebung, Mitt. d. Anthropol. Ges. in Wien LIII 266—291 (1923): XII. 10. 147. — Vgl. Gesetze der Zahlenverschiebung.
—, Vergleichende Bemerkungen zur byzantinischen Rätsel-Überlieferung, Laographia IV 353—376 (Athen 1914): 353f: 185. 356: 249. 361ff: 82. 364—368: 251. 365ff: 209. 372, 12: 228.
—, Vergleichende Bemerkungen zu den Sagen der nordpacifischen Indianer, SB. d. Anthrop. Ges. in Wien 1911/12 S. 143—147: 5_1.
—, Bericht über den gegenwärtigen Stand der Zahlenforschung (Roscher, Hehn, Bosse, Goldberg), Memnon II 240—249 (1908): 241 u. 245: 155.
Besprechungen:
°Bleichsteiner, R., Kaukasische Forschungen I: Georgische und mingrelische Texte, Mitra Sp. 326—329: $327:41_1$.

[1]) Ich benütze die Gelegenheit, hier in [ ] auch solche wichtigere Veröffentlichungen und Besprechungen (wenn sie Grundsätzliches enthalten) einzutragen, auf die im vorliegenden Buche zwar nicht Bezug genommen ist, die aber doch verwandte Gegenstände behandeln.

Digitized by Google

°[Böklen E., Sneewittchenstudien, Or. Lit. Ztg. XIII 504—509 (1910).]
°Boll, F., Der griechische Kalender, Or. Lit. Ztg. XIV 437—440 (1911): 439:228.
°Clemen, C., Die griech. u. lat. Nachrichten über die persische Religion, Or. Lit. Ztg. XXIV 127—130 (1921): XV_1.
°[Dähnhardt, O., Natursagen, Or. Lit. Ztg. XV 36—42 (1912).]
°[FF Communications Nr. 1—12, Mitra Sp. 22—32 (1914).]
°[Friedrichs, G., Die Geschichtszahlen der Alten sind Kalenderzahlen, Or. Lit. Ztg. XIV 303—307 (1911).]
°Fries, K., Das Zagmukfest auf Scheria, Studien z. Odyssee I, Or. Lit. Ztg. XIV 350—357 (1911): $354:243_1$.
°[Fries, K., Odysseus der Bhikshu. Studien zur Odyssee II, Or. Lit. Ztg. XVI 173—177 (1913).]
°[Gerlandt, G., Der Mythos von der Sintflut, Mitt. d. Anthrop. Ges. in Wien LXII 164—166 (1912).]
°[Hillebrandt, A., Über die Anfänge des indischen Dramas, Mitra Sp. 269f (1920).]
°Hüsing, G., Beiträge zur Rostahm-Sage (Sajjid Battal), Mitra Sp. 82—87 (1914): $84:243_1$. 86f:135.
°Jastrow, M., Babylonian-Assyrian birthomens and their cultural significance, Wochenschr. f. klass. Philol. XXXIII 73—80 (1916): $79:243_1$.
°Macalister, R. A. S., Temair Breg, Zeitschr. f. celt. Philol. XIII 395—400 (1921): 398:72, 213. $400:213_0$.
°[Monumenta Talmudica, Memnon II 110—119 (1908).]
°(Pu Ssung-ling; fälschlich: Liao Čai) Chinesische Geister- u. Liebesgeschichten, hrsg. von Buber, Mitra Sp. 56—58 (1914): 152. — 57: 237_1.
°[Scheftelowitz, J., Das Schlingen- u. Netzmotiv, Or. Lit. Ztg. XVII 131f. (1914).]
°Schroeder, L. v., Die Wurzeln der Sage v. hl. Gral; Junk, V., Gralsage u. Graldichtung im Mittelalter; Pokorny, J., Der Gral in Irland und die myth. Grundlagen der Gralsage, Mitra Sp. 193—201 (1914): 186_1. — 198: 77, 189_2. 201:76.
°Stucken, E., Der Ursprung des Alphabetes und die Mondstationen, Or. Lit. Ztg. XVII 213f (1914): 90.
°Stahn, H., Die Simson-Sage, Or. Lit. Ztg. XIII 442—449 (1910): 183_1.
°Thurneysen, R., Die irische Helden- und Königssage bis zum 17. Jahrh. Teil I u. II, Zeitschr. f. celt. Philol. XIV 299—305 (1922): $302:99_0$.
°—, Die Sage von CuRoi, Mitra Sp. 263—268 (1914): 265:211. 266:71. 268:213.
°Wolff, F., Awesta, die hl. Bücher der Parsen (übersetzt), Mitra Sp. 123—127 (1914): 55_1. Vgl. Erwiderung auf Chr. Bartholomae u. Grundsätzliches über Religion und Mythos der Arier.

Schultz, W., Dokumente der Gnosis, Diederichs, Jena 1910: XI: 246_1. 24ff:247. 99 u. 105f:38. $123:247_2$. 158ff:246_1.
—, Einleitung in das Popol Wuh, Mythолog. Bibliothek IV 2, Leipzig 1913: 38_1f:145. $48:187_1$. 51f:168_1. 99:145. 102ff:5_1. 103ff u. 107ff:146. 110:145.
—, Entgegnung, Zeitschr. d. Vereines f. Volkskunde in Berlin 1911 S. 105f:157. — Sieh Bolte's Bemerkg. ebda. S. 306.
[— *Ἐφέσια* und *Δελφικὰ γράμματα*, Philologus LXVIII 210—228 (1909).]
—, Eschengrüdel-Eschenkittel, Mitra Sp. 285—289 (1920): $286:99_2$.
—, Erwiderung auf Chr. Bartholomae (Zu Mitra Sp. 123: Ein Beitrag zur Awesta-Philologie), Mitra Sp. 204—207 (1914): 55_1. Vgl. Hüsing, G.; Mitra Sp. 333—336 (1920).
[—, Das Farbenempfindungssystem der Hellenen, Joh. Ambrosius Barth, Leipzig 1904.]
[—, Das Flies des Gideon, Or. Lit. Ztg. XIII 241—251 (1910).]
—, Die Flucht der Rtiš, Mitra Sp. 104—113 (1914): 104ff:48. 111:73. 105ff u. 112_1:209.

Digitized by Google

[Schultz, W., Geschlechtliches in gnostischer Lehre und Übung, Zeitschr. f. Religionspsychologie V 69—108 (1911).]

—, Gleichnis und Vergleichung, Mitra Sp. 129—135 (1914): 133:176$_1$.

[—, Das Glück des Lebens und die Gebote der Sittlichkeit in alter Spruchdichtung, Laographia VI 100—114 (Athen 1922).]

—, Grundsätzliches über Religion und Mythos der Arier (zu L. v. Schroeder, E. Siecke, H. Naumann, G. Wilke), Mannus XVI (1924): XII.

—, Gesetze der Zahlenverschiebung im Mythos und in mythenhaltiger Überlieferung, Mitt. d. Anthrop. Ges. in Wien XL 100—150 (1910): XII. 3ff. — 103: 43. 111$_1$: 43. 111f: 218. 113$_2$:132. 114f:141. 115, 5:180. 116, 13:87, 99, 123. 119:169. 121:48. 126: 99$_0$. 127—136:130$_1$, 232. 131:99$_0$, 180. 132:228$_1$. 145:4. Vgl. Neue Beiträge zu den Ges. d. Zahlenverschiebung.

[—, Das Hakenkreuz als Grundzeichen des westsemitischen Alphabetes, mit 35 Abb. auf 4 Tafeln, Memnon III 175—200 (1909).]

[—, Herakles am Scheidewege, Philologus LXVIII 488—499 (1909).]

—, Iranisches bei Berossos, Or. Lit. Ztg. XXI Sp. 227—236, 257—264 (1918): 238$_1$. — 231:242$_1$. 232—235:128$_1$. 257ff:32$_1$. 260:95.

—, Zu den 9 Karšawaren, Mitra Sp. 257—259 (1914): 55. 161$_1$. 239$_1$. 239ff. — 257 Abb. 1:239 Abb. 69. 258 Abb. 2: 55, 104 u. 240 Abb. 70.

[—, Keltisch-karische Parallelen, Mitra Sp. 187—192 (1914).]

—, Die Kosmologie des Rauchopfers nach Heraklit fr. 67, Archiv f. Gesch. d. Philosophie XXII 197—229 (1909): 208ff: 171$_1$.

—, Zu den Grimmschen Märchen, Mitra Sp. 312—317 u. 336 (1920):6$_2$.

—, Mitra, Monatsschr. f. vgl. Mythenforschung 1914—1920 s. unter Mitra.

—, Zu Mitra Sp. 114, Anfrage 1; Mitra 260f (1920): 133$_1$. 182$_1$.

—, Nachtrag zu Simsons Rätseln, Or. Lit. Ztg. XIV 250—252 (1911): 183$_1$. Vgl. Simsons Rätsel, und die Besprechung von Stahn, Die Simsonsage.

[Schultz, W., Namen und Gestalten, Mitra Sp. 273—278 (1920): XVI$_1$.

[—, *ΠΥΘΑΓΟΡΑΣ*, Archiv f. Gesch. d. Philosophie XXI 240—252 (1908).]

—, „Rätsel" in Pauly-Wissowa, Realencyclopädie d. klass. Altertumswissensch. Bd. I A, Sp. 61—126 (1914): 66:25$_1$, 101. 77:138. 83ff:6, 142. 84:168. 86: 79, 178 u. 235. 91 Nr. 11:238$_3$. 92ff:91, 142. 94 Nr. 19:79. 98:41$_1$, 193. 104 Nr. 75:247$_3$. 112:92.

—, Rätsel aus dem hellenischen Kulturkreise I. Teil: Die Rätselüberlieferung; Mythol. Bibliothek III 1, Hinrichs, Leipzig 1909. — II. Teil: Erläuterungen zur Rätselüberlieferung; Mythолog. Bibliothek V 1, Hinrichs, Leipzig 1912: 4f:41$_1$. 7:249. 15f:88. 18f:129, 210. 25:82. 58:64$_1$. 60ff:142. 62$_1$:88. 81—86 u. 88: 168$_1$. 96—117:209. 99f:210. 113$_1$:88. 115:193. 123:93$_3$.

—, Die Romuluslegende, Memnon III 155 bis 158 (1909).]

—, Simsons Rätsel, Or. Lit. Ztg. XIII 521—531 (1910): 183$_1$. — 530:186. Vgl. Nachtrag zu Simsons Rätsel und die Besprechung v. Stahn, Die Simsonsage.

—, Die Sittenlehre des Zaraθustra im Rahmen der Geschichte der Sittlichkeit; Jahrbuch d. philos. Ges. a. d. Univ. Wien, Joh. Ambrosius Barth, Leipzig 1913, S. 1—42: 20f:154.

—, Studien zur antiken Kultur I: Pythagoras und Heraklit; Leipzig u. Wien 1905: 115:92.
II u. III: Altjonische Mystik, ebd. 1907: 197:175$_1$.

—, Das System der Acht im Lichte des Mythos, Memnon IV 110—172 (1910): 4f. 152. 156. — 117ff:168$_1$. 143—168: 238$_3$. 150:163. 171f:88.

[—, „Tarchetios" und „teumessischer Fuchs" in Roschers Lexikon der griech. u. röm. Mythologie.]

[—, Der Text und die unmittelbare Umgebung von fr. 20 des Anaxagoras, Archiv f. Gesch. d. Philosophie XXIV 323—342 (1911).]

Digitized by Google

[Schultz, W., Das Verbot des Bohnenessens bei den Pythagoräern, Memnon III 93—96 (1909).]
[—, Das deutsche Volksrätsel; S-A aus den Deutschösterr. Stimmen, Wien 1920.]
[—, Die anakrumatischen Worte, Memnon II 36—82 (1908).]
—, Zeitrechnung und Weltordnung bei den Germanen, Mannus XVI 119—126 (1924): 32_1. 238_1.
—, Die Zwillingsbrüder, Hommelfestschrift Bd. I (Mitt. d. vorderasiat. Ges. XXI 1916) 284—300: 147. 251. — 294ff: 189_1.
Schwindrazheim, O., Deutsche Bauernkunst, Wien 1904: Abb. 36, 2: 136.
Seifritz, American Journal of Bot., 1923: 177.
Seler, E., Gesammelte Abhandlungen; Berlin 1902f: III (1914), 337, Abb. 9: 108, Abb. 24.
—, Der Bedeutungswandel in den Mythen des Popol Vuh. Eine Kritik; Anthropos (1913) VIII 382—388: 23_1.
—, Die Lichtbringer bei den Indianerstämmen der Nordwestküste und ihre Darstellung im Bilde; Globus 61 (1892), S. 195—198, 212—216, 230—235, 242—246: 232, Abb. 18: 108, Abb. 25. Abb. 29: 108 Abb. 26. Abb. 32: 108 Abb. 27.
Semmens, E. Sidney, Nature 1923: 176.
Siecke, E., Die Liebesgeschichte des Himmels, Straßburg 1892: 44. — 58: 2.
—, Indogermanische Mythologie; Reclam: XIIf. — Vgl. W. Schultz, Grundsätzliches über Religion u. Mythos der Arier. Mannus 1924.
Spiegel, F., Zeitschr. d. Deutschen Morgenländ. Ges. XXXVIII 434: 50.
v. Spieß, K., Die Bedeutung des Mythos für die Kunstentwicklung der Völker, Monatsblätter des Wissenschaftlichen Klubs in Wien XXXI 25—32 (1912): 108.
—, Die Behältnisse des Unsterblichkeitstrankes, Mitt. d. Anthropol. Ges. in Wien XLIV 17—43 (1914): 76. 191. 193. — 21ff: 192. 23: 191. 25: 192. 27f: 137f.
—, Der Brunnen der ewigen Jugend; Hommelfestschrift II (Mitt. d. Vorderasiat. Ges. XXII), 328—341: 137.
v. Spieß, K., Monatsbaum, Jahresbaum, Weltenbaum, Wien. Zeitschr. f. Volkskunde 1923: 136. — 17ff: 137. 23: 137. 37ff: 220_1. 40: 138f. 41: 165_1. 42: 139.
—, Trinitätsdarstellungen mit dem Dreigesichte, Werke der Volkskunst II 1 u. 2, S. 1—24; Wien 1914: 75_1. — 20: 134.
Stokes, Wh., The second Battle of Moytura, Revue celtique XII (1891) 52—130 u. 306—408: 122: 70.
Stolpe, H., Studies i Amerikansk Ornamentik: Taf. X 3a u. 4c: 236_1.
Strzygowski, J.: 4.
—, Altai-Iran und Völkerwanderung, Leipzig 1917: 150_1.
—, Die bildende Kunst des Ostens, Leipzig 1916: 19ff, 31ff: 150_1.
Stucken, E.: 5_1. 102_1.
—, Astralmythen der Hebräer, Babylonier und Ägypter, Leipzig 1896—1907: 125: 133_1. 196—236 (a—f): 234.
—, Beiträge zur orientalischen Mythologie I, Mitt. d. Vorderasiat. Ges. VII 4 (1902): 234. — 39ff: 182.
—, Der Ursprung des Alphabets und die Mondstationen, Leipzig 1913: 90. bespr. v. W. Schultz, Or. Lit. Ztg. XVIII, Sp. 210—215 (1914).
Thompson, R. C., Semitic Magie, its origins and development, London 1908: 165: 119.
Thurneysen, R., Die irische Helden- und Königssage bis zum 17. Jahrhundert, Teil I u. II, Halle 1921: 261: 99_0. 307, 334, 353, 489, 517, 533: 72. 513: 77. — bespr. v. W. Schultz, Zeitschr. für celt. Philologie XIV 299—305 (1922).
—, Sagen aus dem alten Irland; Berlin 1901: 135: 228_1.
Tirala, L. G., Die Form als Reiz; Zoolog. Jahrbücher XXXIX (1923), Sp. 397ff: $VIII_1$.
v. Uexküll, J.: $VIII_1$.
Undset, J., Aufsätze über südeuropäische Fundstücke, Zeitschr. f. Ethn. 1890: 76, 77 Abb. 8 u. 191.
Usener, H., Dreiheit, Rheinisches Museum 1903: 2.

Digitized by Google

Vandryes; Revue celtique XXXIII (1912), 497ff:76.
Weber, A., Indiſche Studien, Berlin 1850: IX 445:44. — XIII 154:138.
Weber, F., Mondlicht und Pflanze; Umſchau XXVII (1923): 274f:176.
Weber, O., Altorientaliſche Siegelbilder, Alter Orient XVII/XVIII, Leipzig 1920: I 119:138f. — II Abb. 17, 27, 30 u. 32:104 Abb. 19c. 245:104 Abb. 19e. u. 117. 252:104 Abb. 19d u. 117. 254: 120 Abb. 46b. 257:120 Abb. 46e. 258: 120 Abb. 46f u. S. 121. 261:104 Abb. 19b u. 117. 268a:120 Abb. 46a u. 117. 316a:120 Abb. 46f. 464a:120 Abb. 46d. 470:120 Abb. 46c.
Weidner, E. F., Die aſtronomiſche Grundlage des Venusjahres, Memnon V (1911): 31:230. 34:167.
—, Zur babyloniſchen Eingeweideſchau; Hommelfeſtſchrift I (Mitteilungen der Vorderaſiat. Geſellſch. XXI) 191—198: 111.
Weigel, M., Bildwerke aus altſlawiſcher Zeit, Archiv f. Anthropologie 1892: S. 60 Fig. 17:134 Abb. 56.
Weinhold, K., Deutſche Monatsnamen, Halle 1869: 12, 23:167.
—, Die myſtiſche Neunzahl bei den Deutſchen, Abh. d. kgl. preuß. Akad. d. Wiſſenſch., Berlin 1897: 2f. 5. 7. 129. 141. — 41, 46f:83. 50:84. 53:87, 244. 54:138.
Weinreich, O., Triskaidekadiſche Studien, Beiträge zur Geſchichte der Zahlen, Religionswiſſenſchaftliche Verſuche und Vorarbeiten XVI 1, Gießen 1916: 10_1.
Wendiſch, T.; Slaw. Arch. XXXIII 219 (1911): 228_1.
West, E. W., The sacred books of the east, vol. V. Pahlawitexts; Oxford 1880: 165:226.
Wilke, G., Neuere Arbeiten über das Hakenkreuz, Mannus XV (1923): 93_2.
—, Die Religion der Indogermanen in archäologiſcher Beleuchtung, Leipzig 1923: XIII. — 136:77, 122 u. 124 Abb. 55. 141:103. 143:108. 152:78 u. 124 Abb. 54. 177:110. 178f:109. 181f:109. 187:113. 199:103. 217:104 Abb. 18. — beſpr. v. W. Schultz in Grundſätzliches über Religion u. Mythos der Arier, Mannus 1924.
Wilke, G., Die Zahl Dreizehn im Glauben der Indogermanen, Mannus X 121—152 (Koſſinna-Feſtſchrift 1918): 10_1. — 139f Abb. 36 u. $37:101_1$.
Winckler, Hugo: XV_3. $3. 5_1$. 31. 90. 147.
—, Altorientaliſche Forſchungen, I—III Reihe; Leipzig 1893—1905: II 357: 164f. 364_2: 88. — III 181:139.
—, Die babyloniſche Geiſteskultur, Leipzig 1907: 150:3.
Windiſch, E., bei Roſcher, Hebdomadenlehren, S. 200_{284}: 75.
—, Die altiriſche Heldenſage Táin bó Cúalnge. Leipzig 1905: 70. — 14, 22, 852 u. 855:72. $381:212_1$.
Windiſchmann, Fr., Zoroaſtriſche Studien, Berlin 1863: 185:133.
Wolff, F., Aweſta, die hl. Bücher der Parſen; auf der Grundlage von Chr. Bartholomaes Altiraniſchem Wörterbuch überſetzt, Straßburg 1910: 385 u. 429:54. — 55_1. Beſpr. v. W. Schultz, Mitra, Sp. 123—127 (1914). — dazu Bartholomae, Mitra 202—204 (1914). — dazu Schultz, Mitra Sp. 204—207 (1914) u. Hüſing, Mitra Sp. 333—336 (1920).
Wölfflin, E., Archiv für lateiniſche Lexikographie und Grammatik; Leipzig 1884: IX 333—351:2ff.
Wundt, W.: 11_3.
Zeitſchrift d. Vereins für Volkskunde. II, 1:84.
Zimmer, H., Altindiſches Leben, Berlin 1879: 360f:20.
—, Zahlenſyſtem; aus dem Nachlaſſe hrsg. v. K. Meyer, Zeitſchr. f. celtiſche Philologie IX 105f: 69.
Zingerle: 138.

Digitized by Google

3. Sachverzeichnis.

A.

abacus 89, 155.
ab-end 227.
Abendmahl 80.
Aberglaube 177f.
abrê u ṣâti 164.
Abſtraktion im Mythos 210_1.
Abundia 213.
Achillesferſe 101, 168.
Achſe 214.
Achtfuß 238.
Ackerbau 171.
ācārija 207, ſ. Lehrer.
Adad 218_2.
Adam 44_1.
adara VIII.
Āditjas 208_1.
Adraſteia 25.
Afimja Mariamna 136.
Agamemnon 37.
Agdiſtis 106, 238.
Agnarr 99.
Agnis 24, 198f., 202, 206, 208, 214, 219.
Agōhija 27, 197, 199.
Ägypten 148f.
ahar 20_1.
Ahīśuwa 212.
Ahreimanjuš 171_1, 211.
Ahura Mazdā 56 ff.
Aia 120.
Aietes 250.
Aigiſthos 37.
Ailill 72.
Aithiopes 203.
αιων 233.
aǰagāwa 192.
ακρη 221.
Alben 200, 206, ſ. Ṛbhawa.
Aleſtruon 37f.
Alfroḍul 195.
Altmene 37, 64, 212.
allein Geborener 26.
Allerhandfleck 41_1.
Allerleirauh 41_1.
Allſamenbaum 178.
Aloaden 36, 38.
Alphabet 89ff.
Alswiðr 115.
Alter (Elli) 39.
amā 29f., 207.
Amaltheia 206.
Amarnafund 148.
Amboß 60, 87, 243.
Ambroſia 175_1, A.-Becken d. Zeus 194.
Ameiſen 189.
Amerika 146.
amhasaspat s 28.
Amiran 171_1.
Ammen (9) 24, 42, 48, 85.
Amor 255.
Amphitruon 37.
amṛtam 192, 197.
Amṛtā Spanta 59, 179f., 210_1.
Amṛtāt 178f.
Ananke 25, 218.
Anaſtaſia 73.
An Bogsweigr 36.
ancile 204.
Angeyja 169_1.
Angharis 42.
Angrboda 169_1.
Anna Perenna 222.
annus 222.
Anſpruch aus gemeinſamem Verdienſte 254.
Anśumatī 29, 204, 207.
antarmah 50, 143.
antarmenzaru 67, 143.
Antilopenfell 194.
ανθρωπειοι (νυκτες. ἡμεραι) 31, 62, 168.
ανθρωπος 233.
Anumati 46, 48.
anz 227.
AΩ 9?, 233.
apāhtaro VIII.
Apāla 190_1.
Apām Napāt 133, 197, 199, 203.
Apatourien 143.
Apawarta 56ff., 144, 180.
Apfel 187, Äpfel (11) 98.
Apfelbaum 126, 131, 249.
Aphantos 64.
Aphrodita 38, 64.
Apollon 84f., 169, 202f., 205.
αποπομπιμοι (νυκτες) 31, 62.
αποφραδες 62, 68, 144.
April 204.
Apſāraſen 143.
αψις 216ff.
Äquinoktium 220.
Aramatiš 211.
Aramäer 91.
Ares 36, 38.
Arg (Strom) 43.
Ärgerwette 246.
Argo 101, 194.
Ariadne-Faden 111.
Arianrod 213.
Arier 7_1.
arka 207.

Digitized by Google

Arktos 42.
Arm 90.
Arnawač 37.
Artemis 23_1.
Ārwakr 115.
Arzahi 239f.
Āſa Förr 96.
Asbolos 42.
Aſegen (13) 101, 214.
Aſen (13) 101.
asra 227.
Aſſürer XV.
Aſtuages 247.
Aświnau 46f.
Atarš 59.
Athana 235.
ati kšapah 20.
ati rātram 27.
Atla 169_1.
Ātman 44_1.
Atōn-Scheibe 119.
Audumla 96.
Auferſtehung 178, 186, Ä.'s Glaube 62.
Auge 90.
Augenſchilde (9) 71.
aukanaet 98.
αυλος 216f.
Aurboda 169_1.
Aurgjafa 169_1.
Aurora IX, 227.
Auſeli 21.
Außenwelt 245f., 252, 255.
Auszehrung d. Mondes 30.
Autochthonen 62.
Αὔτος 206, 223.
Awalun 138.
awamarātram 27.
αFετος 223.
Axt 87, 203.
Ażdārha 150.
Ažiš Dahāka 150, ſ. Dahāka.

B.

Baba Jaga 35, 82, 129, 135, 211f., 251.
Babilonier 147f.
babiloniſches Syſtem 3f., 232.
Babiloniſtik 3.
Backofen 248, 251.
Bad 194.
Badb 212_1.
Bahram Gōr 44.
Bambhāris 42.
Baldr 99.
Barke d. Sin 182.
Bauernregeln 172, 177f.
Bauer u. Teufel 179.
Baugi 40, 250.
Baum 136ff., 27 zweigiger B. 140, laufender B. 220, zuſammen fallende Bäume 248.
Baumeiſter 205.
Becher (4) d. Rbhawa 197f.
Becken 77.
Bedeutungswandel 23_1, 122f., 227, 256.
Beere, 3farbig 193.
Begattung 209, 235f.
Beilager (3 Nächte) 135, 143, 212.
Beilzeit 233.
Bendeš Wila 131.
Beobachtung d. Mondes 16ff.
Beſchneidung 182.
Beſen 211, 213.
Bewirtung 200, 203.
Bhaga 187, 189.
Bhāratī 45, 48.
Bhrāja 42.
Biene 52.
Binnenwelt 245, 252, 255.
Bilrǫſt 249.
Binden d. Tages 34ff.
Bitternis des Meerwaſſers 128.
Bjǫrt 169_1.
Blaſebalg 126, 203.
Blaþnað 71ff.
Bleik 169_1.
Blīd 169_1.
Blinder 101.
Blitz 195, 218, B.-Bündel 123, B.-Steine 86.
Blume (9torig) 140.
Blutſchande 24.
Bock 51, 202f., B. melken 192.
Bockzitzengefäß 192.
Boðn 39.
Bogda Geſſer 150.
Bogen 189, B. d. Mondes 133, 182f.
Boghazköi 147.
Bohrer 251.
Bǫlþorn 95.
Boot 136, verſinkendes B. 128.
Born d. Ymir 219.
Bran 77, 189_3.
Braukeſſel 87, 186.
Braut, falſche u. rechte 249f.
Brei 58, 187f.
Breitdaumen, B.-fuß, B.-gefäß 47.
Breitzopf 46ff.
Brettſpiel 62ff., 87, 149, 152.
βροδοδακτυλος 23_1.
Brombeere 41_1.
Broncekultur 152f.
Brücke 246ff.
Brunhild 25_1, 101, 132, 135, 212.
Brunnen 194, 219, 246, B.-Drachenſchlund 33.
Brunſt 21.
Bṛhaddēwā 47f.
Bṛhaſpatis 193, 211.
Bṛhatī 211.
bṛzati (Ṛtiš) 48, 211.
Buchſtaben ſ. Tage 65.
Büffelkalb 216.
Buhlen bei Ušas 21, bei Agnis 24.
Bühne d. Mythos 246f.
Bundeszeichen 182f.
Bundſchuh 131.
Burg 34.
Burgbau 168.
Bylinen 129.
byzantiniſche Zeitrechnun 129f.

C.

Charites (2) 48.
Charubdis 247, 251.

Digitized by Google

ḫride 47.
Chronologie, vergleichende 9.
Χρονος 196, 205.
Chruſaor 106.

Candragupta 213.
Cerneti 73.
Cianna 196, 212.
Curilo 132.

D.

Dada 235.
*dagar, dagas 226.
Dagr 96.
Daḫāka 37, 171$_1$.
Daidalos 168, 201.
Dämmerung 176.
Dāre 223.
Dārejawos I. 84.
Daḫušō 59.
Dawiḋ 239f.
Decuma 224.
Delos 64, 203.
Delphoi 202.
Demeter 63f.
Dēna 59.
Denar-Cyklus 51.
δεπας τριλαγυνον 39.
Derwiſch, eiſerner 204.
Deutung 11, 156, 256.
Dewas 178f.
Dḫātar 46.
dia téora nómad 74.
Di'ut 12$_1$, 208$_1$, 229.
Dike 209.
dīkšā 194.
διμηνον 166.
Ding VII, Xf.
Dionuſos 104, 202f., 205.
Dioskouren 255.
dīsir 89.
δισκος 217.
Dithurambos 197, 202f.
diwortomu 143.
djūn (12) 27.
Dodekaoros 51.
Donar 86f., 123f.
Donnerſtimmen 218.
Doppelgeſchlechtigkeit 121$_1$.
Doppelkopf IX.
Doppelmonate 28.
Doppelmonḋ X, 10, 163ff., 224.
Dornröschen 81.
Drachen-Car 132.
Drachenhaut 101.
Drachenkampf 32ff., 57$_1$, 162$_1$, D.-Leiḃ 194, D.-Zähne 40, D.-Köpfe u. Zungen (9) 33f., D. püthiſcher 111.
Drakos 35.
Drama 198f.
Draupnir 83, 98ff., 201.
Drualos 42.
Druas 42.
Dreibein 113, 141, 143, 168, 250.
Dreibrüder-Märchen 252.
Dreie kommen durch die ganze Welt 101, 135$_2$.
Dreifuß 168.
Dreigeſicht IX, 75, 134.
Dreiheiten 169, 227.
Dreizehn 26, 28, 280.
Drittelung ḋ. Mondes 18.
Dunann 72.
dunkler Monḋ 16ff.
Dūnlaiṫe 72.
dwādaśarātram 20, 27.

E.

Ebbe 39, 133, 181, 217.
Eber 51, 98ff.
Eetion 216.
Egge 88.
Ehegötter 236.
Ei 16, 25$_1$, 33, 79, 223, 226.
Eiche 125ff., 249, Eichenwipfel (9) 53.
Eideḫſe 30$_2$.
Eidesḫelfer 251.
Eigengut 5$_1$, 146.
eigenlichtiger Monḋ 16.
Eileiṫuja 64.
εινανυχες 60, 140.
Einarmig 101, ſ. Tyr.
Einäugig 101, ſ. Hagen.
Einbildungskraft, bildhafte 160.
Eingeweideſchau 111.
Einherier 201.
Einſpruch 105, ſ. Sunna.
Einſteigen i. ḋ. Burg 34.
Eir 169$_1$.
Eiſen 195f., E.-Hägſe 196, 212, E.-Wald 196.
Eiſtla 169$_1$.
εκλειψις 217$_4$.
Exadios 42.
Elam 21, 152, elam. Kalender 88, 164.
ελαφηβολιος 172.
Elektruon 37.
Elementargedanke 5$_1$, 145.
Elias 187.
Elidyr 71.
Ellermutter 207.
Emathiden (9) 43.
Emma (jap.) 241.
Empörer (9) 84.
ενατα, ενατευσθαι 60.
ενη και νεα 67, 222.
Eniautos 197, 204, 206, 223.
Enmešarra 182.
εννατα 27.
εννημαρ 60.
Entlehnung 146ff.
Eos IX, 21ff., 108.
Epagomenen 9, 62, 228.
Ephialtes 36.
Erbhuldigung XI.
Eriboia 36.
Erſtgeborener der Drachen 30.
Ertrag 223.
Eſchengrüdel — Eſchenkittel 35$_1$.
Eſel 168.
Eſſen kochen 57f.
Etana 194.
Ethnologie 4, 145ff.
Eule 52, 179.
Eumeniden 62.
Eurgain 71.
Euruſtheus 224.
Eyrgjafa 169$_1$.

Digitized by Google

F.

Fachwerk (9fach) 87.
Faden 249, F.-Spiele 239.
Fahrhabe 172.
fair 227.
Fāl 212_1.
Fanad 213.
Farben VII, 41, 132f.
Faſtnacht 80.
Federnkönig 41_1.
Feigen 184_1.
Felgen (12) 214, 217f.
Fenja 169_1.
Fenrir 195f.
Ferſe d. Achilleus 101, 168, abgehauene F. 250.
Feſſeln d. Unglücks 212.
Feſte 80f., Feſt-Ordnung 6.
Feuer 120f., 183, F.-Bohren 209, F.-Zeug 194.
Fichte 53.
Fickfack 238_4, 240f.
fimt 96.
Finger (9) 71, (10) 24, (365) 224_1, abgebiſſen 67_1.
Finno-Ugrier 149f.
Fiſch 169_1.
Fjalarr 38.
Flechten 111.
Fledermaus 52.
Fleiſch Eſſen 45.
Fliege (Loki) 201.
Flöte 218.
Fluch 255.
Fluchgold 193.
Flucht 73, 82, d. Ṛtiš 209, d. Twaštar u. d. Ṛbhawa 198f.
Flügelſchuhe 37.
Flut 181f., 184, 217, 226, F.-Sage 235.
Folla 105.
forað fallanda 250.
fortnight 69, 86.
Fortune 212.
Fradadafšu 239f.
Franciskaner (9) 131.
Frau Berchta 211, Frû Gauden 88, F. Holle 35_1, 82, 129, 210f., 213, Frô Saelde 210, F. Welt 35_1, 82, 210f., Frauen (weiſe) 81, d. Bahram Gōr 44, 52, Frauen 53.
Frawṛtī 143, 200.
Freitag (40 Töchter) 130.
Freund Hain 96, 101.
Freyja 37, 96, 130.
Freyr 93ff., 201, 214.
Frīð 169_1.
frigenefen 80.
Frija 105.
Frō 96.
Frōði 211, 226.
Froſt 135_2, 184_1.
Fuchs 212.
Fünfern 67_1, 69, 96.
Fünferwoche 50.
Füllen u. Stute 73f.
Füllhorn 197.
Fuhark 92f.
faemt 96.

G.

Gaia 62ff., 246f., 252.
Gajomartan 226.
Galgen X.
Galinthias 64.
Gandharwa 30, 37ff., 143, 188f., 192, 194, 216, (9 G.) 143, (27 G.) 42, 44.
garbha 207.
Garuda 32, 36.
Gauden, ſ. Frû Gauden.
Gaumenſperre d. Wolfes 250.
Geb 234.
Geburt, behinderte 62ff.
Geburtsgötter 48.
Gefüge d. Mythos 6, 253ff.
Gegenerde 16.
Gegenform 255.
Gegenfüßler 236.
Gegenköpfler 236f.
Gehäuſe d. Mondes 16, drehbares G. 211.
Geheimſchrift 93.
Geirrǫðr 36, 99.
Geiſterſtunde XII.
γενεα 233.
Genealogie d. Mythos 256.
Gerðr 98.
Geri 35.
Gericht VII, Xf; oberes 182.
Geſchlecht (9tes) 84, goldenes G. 200, G's-Teil 237, G's-Wechſel 143, 234, 252.
Geſchlinge 111.
geſchweiftes Sonnenjahr 28.
Geſicht d. Mondes 23_1.
Geſtalten d. Mondes 12ff.
Gewitter 87, 124.
Gezeiten 164, 173.
Gharma-Gefäß 186, 189f.
Gicht 80f.
Gīfr 35.
Gilling 39.
Gipfelpunkt d. Sonne 190.
Gjallarhorn 38.
Gjalp 169_1, 250.
Glocke u. Hammer 87.
Glück 209, G's-Schwein 99.
Gnoſis 246.
Goldmarie 250.
Goldſcheibe (m. 9 Kreiſen) 71, Goldſcheiben 115ff.
Gōpīs (9) 84.
Gorgo 23_1, 106.
Gottesurteil 141.
Götterburgen 101, G.-Kleinode 201f.
Gral 77, 144, 186.
Greip 169_1.
Greis 206f.
Grenze X.
Grīðarwǫlr 250.
Griechentum 19.
Grotti 128_1.
grün (Farbe d. Mondes) 182.
Gullinburſti 98ff., 201.
Gullinkambi 35, 38.
Gungnir 100, 201.
Gungū 46, 48.
Gunnlǫd 39, 194, 241.
Gunther 101, 135, 214.
Gürtel 126.
Gwyn 71.

Digitized by Google

H.

Haare 177f., H.-Flechten 47, H.-Verluſt 193.
Habicht 52.
Häfträng 41_1.
Hagall 93ff.
Hagel 183.
Hagen 96, 101, 214.
Häher 38.
Hahn 35ff., 52, 213_0, Hähne (3) 38f., 40f., Hahnenfuß 211_1, Hahnenköpfe 113, ſ. hani.
Haides 62ff., 245, 254.
Hain (Freund H.) 96, 101.
Hakenkreuz 111ff.
Halber 57_1.
Hälftung d. Mondes 18.
Halsband 37.
Hamaſpaþmēdaja 51, 200f.
Hammer 87, 98ff., 124, Hammerwurf X, ſ. Mjǫllnir.
hamuštu 50, 67_1, 232.
Hand 90, Hände gefaltet 64, H. d. Frommen 186, „Hand" Nächte 70f.
hani 37, 39, ſ. Hahn.
Hans Wunderlich 41_1.
Haptoringa 41_1.
Hara berəzati 239f.
Harn 185.
Haſe 25, 33, 101, 121, 202_1.
Haſelhuhn 193.
Haſta 42.
Hati 195.
Hathoren 240.
Haulemännerchen 205_1.
Haupt 189, 202.
Hawā 44_1.
Heilande 241f.
Heilsordnung VII.
Heimarmene 25.
Heimdallr 37, 84, 140.
Heime (9) 87, 161, ſ. Karšiware und Reiche.
Heinrich, eiſerner 213.
heint 20, 79.
Heirats-Orakel 125.
Hekatoncheiren 224_1.
Hel 82, 89, 210, 250, H.-Ritt 87.
Held (Hel) 89.
Heldenſchlaf (3 Nächte) 131.
Helena, froſchgeſtaltet 132.
Helgi 96, 255.
Helios 22, 28, 187, 204.
hemar (ἡμαρ) 226.
Hengſt (Soma) 191.
Henne 79.
Hephaiſtos 38, 168, 235.
Heptagramm 111, 239.
Hera 63f., 234.
Herakles 39, 67_1, 144, 224.
Hercules 236.
Hermes 36, 62ff., 87.
Hermōdr 83, 87, 99, 196.
Herodias 213.
Herr d. Pflanzen 181, ſ. ōšadhipatis.
Herren d. 3 Reiche 56, 62f., ſ. Reiche (3, 3 + 1).
Herwǫr 169_1.
Herzog Ernſt 243.
Heſtia 63f.
Hildiswīni 100_0.
Himinhriōtr 96.
Himmelsrad 103.
Himmelsrichtungen VIIff.
Himmelsträger 241.
hinaht 20, 79.
Hindarfjall 101.
Hinde 25_1.
Hinenuitepo 248.
Hinken 143, 167f., 250.
hinte 79.
Hippokampos 56.
Hitze 135_2, 193f., H. Geſtirn 183, H. d. Mondes 185, H. im Drachen 248.
hjul 80.
Hlīf, Hlīfþraſa 169_1.
Hnaþati 211.
Hnitbjǫrg 39, 194, 248, 250f.
Hochzeit d. Mondes 125, H. von Zeus u. Hera 234, H.-Bräuche 213.
hohler Mond 164, 166ff.
Holle, ſ. Frau Holle.
Höllenfahrt 250.
Holz fällen 177f.
Holzfräulein 47.
Hōma 140, ſ. Sōma.
Honig 197, 202, H.-Mund 72.
Hopleus 42.
horae 225.
Horen 22ff., 48, 206, ὧραι 224.
Horiter 148.
Horn 39, 124, 184_1, 206.
Horus 63.
Hrōðwitnir 195.
Hrungnir 124.
Hraeswelgr 36.
hšapan, hšapar 49.
Hüaden 179.
Hühnerbein 211.
Hühnerweih 54, 243.
Hunde, blinde 83, 85, H. d. Jama 31, Hündchen als Wächter 34.
Hünen (3 oder 9) 34.
Huperboräer 64, 203.
Hüter d. ṛtam 208.
Hütlein 184_1.
Hütte d. Baba Jaga 35.
Hwaniraþom 239f.
hwarnah 44_1.
Hymir 32, 87, 96.
Hoenir 35.
Hǫgni 96.

I.

Iaſon 194.
I.ā 45.
Iden 66, 68.
Iðunn 36, 196.
I.ā 45, 48.
Ilja aus Murom 40.
Illyrier 19.
Imdr 169_1.
Inder 147f.
Indogermanen, ſ. Arier.
Indra 30_1, 31, 147, 186, 188, 191, 212.
Indrānī 46f.
Indus 181.
'innere' Beziehungen 158ff.
Inſteinn 251.

Digitized by Google

Inſtrument VII$_1$.
intercalatio 68.
interlunium 67.
intermenstruum 67, 79, 143, 208.
internundinum 65.
Joulis 203.
Iris 23$_1$.
ἰρις 133$_1$.
īsarnkōl 196.
Iſenheim 101.
Iſis 63, 126.
Island X, 244.
Iſtar 90, 119ff., 164, 239.
Īwaldi-Söhne 100.
Iwan aus d. Erdſe 132, J. Carewič 85, 131, 135.
īwiđjur 169.

J.

Ja'aḥ 229.
Jaḥō ṣabāōt 183$_1$.
Jahr 16, 170ff., 226 (= Prajāpatis) 24, 30$_2$, J.-Baum 136f., J.-Gang 229.
Jahreszeiten 3, 24, 200, 205$_1$, 208, 215, 226.
Jama XI, 31, 44f., 100$_0$, 132, 226, 238.
Jamī 238, 241.
Janni 57$_1$.
Januar 184$_1$.
Janus 224$_1$.
Japan 150, 152.
jā- 222.
Jārngreip 169$_1$.
Jārnſaxſa 169$_1$, 196.
jārnwiđjur 169$_1$.
Jatadatta 148.
jawaniſche Silbenſchrift 90.
Jazatas (27) 59.
Jenſeits, ſ. Außenwelt.
Jimo 150.
Jomi 241.
Jona 168$_1$.
jōnī 207.
Juđna 76.
Juga-Lehre 233.
Jul 80f.
Juma 150.
Jungfrauen (9) 84f.
Jüngling 51f., 56ff., 206f.
Juno 236.

Ǯaḥi 211.
Ǯalmaus 150.
Ǯātājus 37.
Ǯumǯum 168.

K.

Kadrū 32.
Kaineus 42.
Kaiſer im Berge 233.
Kalā 27, 30, 231.
Kalb 76, 213, 216.
Kalčas 138.
Kalendae 68, 221.
Kali 106.
Kameel 51.
Kampf d. Winters m. d. Sommer 226.
K'ānigjilak 237.
Kapitän Dreizehn 28.
Kara-Fiſch 55, 150, 243.
Karakiſa 57$_1$.
Kārana (11) 51.
Kar-baluk, Kär Palyk, Kär Jutpa 150.
carnawal 101, 214.
Karšiptar 179.
Karšiware (9) 55, 87, 161, 178, 239f. Zur Schreibung ſ. XIV.
Käſebereitung 78.
kaspu 164.
Kater 150.
Katoma 135.
Kaže (midgardsormr) 39.
Kawi 207.
Kegelſpiel 86f., 123.
Keim, goldener 219f.
κενωμα 63f.
Kentauros 37, 39, Kentauren (9) 42, 143.
Kephalos 23$_1$.
κερας επουρανιον μηνος 206.
Kerzen (27) 66.
cess Noinden Ulad 70.
Keſſel 76, 186, K. u. Kühe 43, K.-Wagen 191, K. kochen 33.
Keule d. Helden 86, 132.
Keuſchheitsprobe 213.
Ki 162$_1$.
Kiefer 248.
κιλλος 168.
Kittu 208$_1$.
Klutaimeſtra XIV, 37.
Knäuel 16, 35ff., 111, 132, 212.
Kniee (9) 84, (27) 88.
Knikerdeknaker 88, 168.
Knochen-Bein 249, K.-Leiter 211.
Knoten 111.
Kočherd Jomis 241.
cóicthiges 69.
coitus per os 234.
Kokoſchgai 34.
Koljadas 25, 39, 48.
Königsweihe 212.
Konjunktion XII, 17.
Con Culainn 71; vgl. Cu Chulainn.
Consuetudo Bononiensis 67$_0$.
Korn 251.
Koščej 73f., 132, 144.
Koureten 42.
Krähe 212$_1$.
Krametsvogel 52.
Kranich 77, 105.
Krankheit d. Mondes 30.
Kranz 125f., 220.
Krauthahn 35.
Krebs 187$_1$, 238$_3$.
Kreiſel 209f.
Kreuz 90, 122f.
Krikeça 57.
Kromuoniſche Sau 67$_1$, 144.
Krone 126.
Kronos 63f., 234, 245, 250.
Krötenbalg 196.
Kṝſaaſpa 194.
Kṝšānus 42.
Kṝšna 84.
krumatiſche Reihen 92.

Digitized by Google

kšana 27.
Kubele 106.
Cu Chulainn 212$_1$; vgl. Kwō Kalunī.
Kuduđ 53.
Kugel 16, 185.
Kuþ 41$_1$, 42, 45, 76, 187, 192f., 215, K.-Milđ 193, K.-Soþn 161
Kuþū 46, 48.
Kuknos 53.
κυλινδρος 221
κυλλος 61, 166ff.
κυλλοποδιων 167f.
Kulturkreis-Lehre 145.
Kundarf 37.
Kunſt, ſakiſđ-helleniſđe 36.
Kupſelos 214.
Kuri 106.
Kuroi 71, 74, 144, 211, 251.
Kuros-Sage 238.
Kwāſir 39.
Kwirn 209.
Kwō Kalunī 71, 73f., ſ. Cu Chulainn.

L.

Labda 214.
Laburinthþ 111.
lagningarwika 98.
Laþmer 101, 167.
Landnaþme 104$_1$, 214.
Lanuvina 236.
Lapithen 42.
Latōna 226f.
Läufer (9) 213.
Läuterung 54.
Lebendige 246.
Lebensbaum 137f., 247$_4$, L.-born 248, L.-Schiff 214.
Leþngut 5$_1$.
Lehre 7.
Lehrer 30, 38, 156, 194, 204, ſ. ārārija.
Leibesöffnungen (7) 180.
Leichenhägſe 54.
Leiter 246.
Leto 62ff., 203, 226.
lētō 227.
lichter Mond 16ff.
liduna 227.
Lif, Lifþraſir 169$_1$.
links, linke Seite IXf.
Logos 92, 251.
Loki 99f., 202, 206, an der Stange 35f., als Sloþ 37, in der Kiſte 36.
λοξοτης 217$_4$.
Loſe 93.
Lotos 220.
Löwe als Keſſel 76.
Luftſchloß 37.
Lüge 45, 186.
λυκαβας 64, 204.
Lyr 35.
Laewateinn 35.

M.

Mā 12.
Mag Roth, Mac Ruith 72.
Magdſoþn 161.
mahāwīra-Gefäß 186.
Maþī 45, 48.
Mahlmägde (2) 48.
Maikäfer 86.
Maine (7) 72.
Maja-Völker 145.
Macat 208$_1$.
Makha 189.
Maltermonate 164$_2$.
Mama 235.
Mamurius 197, 204, 206.
Mānagarmr 195f.
Manen 27, 31.
Mani 248.
Mani von Magan 148.
Mann 51, M. tierſprachenkundig 73, Männerkindbett 70.
Mannus 32$_1$, 96.
Manōščiþra 85.
Marduk 90.
märga 141$_1$.
Margazāna 172.
Marei 86, Mareien-Sprüche 47.
Märgel 86.
Märgen 25, 47, 81, 89, 105.
Maria 86.
Marienkäfer 86.
Marja 25f., 86, 131.
Maruſchka 205$_1$.
Mars 204f.
Maruts 215.
März 204f., 205$_1$.
matres 81.
Matronae 81.
Mawors 221.
Medb 72.
Meer (Keſſel) 192, Meeresfürſt, faulender 128$_1$, M.-Waſſer, bitter 128.
Meilenſtiefel 131, 142.
Meiſterdieb (Hermes) 36.
mekōnah 192.
Memnon 23$_1$, 168.
Menes 148.
Menglod 35, 37, 169$_1$.
Menja 169$_1$.
Menſch, das Maaß d. Dinge 155, M., kosmiſcher 91$_2$, 233, 238$_2$, M.-Mond 62.
menstruatio 208.
μεσοσεληνον 67.
mēšaru 208$_1$.
Meſchiko 145f.
Metalle (10) 165.
Metis 206.
Meton 217.
Mider 77.
midgardsormr 39.
Milch-Opfer 186$_2$, M.-Straße 30, M.-Wirtſchaft 78.
Mimas 42.
Minerva 236.
Ming-Čia 165$_1$.
Minos XI, 41$_1$, 193.
Minotauros 193.
Mitani 148.
Mitgarðr 242, 247.
Mitgift 224.
Mitra 145, 239, M.-Waruna 192, 208$_1$, ſ. Miþra.
Mittag 57$_1$.
Mitternacht XII, 35, 39f., 81.
Mittwinter 80f.
Mittwoch (41 Töchter) 130.
Miþra 59, ſ. Mitra.
Mjollnir 36, 98ff., 201.

Digitized by Google

modraniht 81.
Mog Ruith 213; vgl. Mag Roth.
Moiren 25, 43, 48, 64, 84f., 86, 168f.
Monat 18, Monate (12) 205_1, M.'s-Baum 136ff., M.'s-Tage (30) 59, R. vom M. 72f.
Mönch, 9gestaltig 71f.
Mond (luna, dies lunae) X, als Zeitstrecke 9ff., Gestalten d. M. 16ff., M. als Kranker 30, 128_1, M. als Speise 30_1, M. getränkt 235, M. mit Pfötchen 107f., M.-Mensch 62, M.-W tra 30_1, M.-Gefäß 121, 185, M.-Gehäuse 208, M.-Häuser 27, 42, 44ff., 51, 90f., 132, 141f., 146, 241, M.-Hörner 184, M.-Jahr 27, 170_1, M.-Licht u. Pflanzenwuchs 176f., M.-Schiff 178f., M.-Tag X, M.-Wagen v. Trundholm 114ff.
Mongolen 149.
Mopsos 42, 138.
Morgendämmerung 35.
Morgenröte 20ff.
Morgenstern 121.
Mörser 211.
μοσχος μονοκερως 206.
Mousen 85, 168f.
Mṛtija u. Mṛtijāna 238.
Mühle 209, M.-Spiel 87.
Mühlstein 101, 214.
muhūrta 27.
Mund 90.
Murmel-Gänse-Ei 25_1, 85.
Mutter-Schooß 30.
Mütter (9) 24, 42, 48f., 84f. 140, M.-Nacht 81.
Murzarbii 37.
Mythos 6, 143f., M. kennt nicht den „Mond" 16.

N.

Nabe 30_2, 85, 221.
Nabel 111, 121_1, 247.
Naben (3) 26, 215.
Nabu 90.
Nacht, s. Nuts Rātrī. N. u. Tag 59f., 65, 69, 79ff., 82f., 129_1, 139f. Zählung nach Nächten 4f. N.-Seite d. Mondes 18, N. fesseln 212, die 3 (Tarn) Nächte (s. trikadruka) 37, 49, 131, die 40 Nächte 97f., Einteilung d. N. 225.
Nachtigal 41, 52.
Nacker 101.
Nägel 177ff.
Naglfar 178.
nakšatram 44, 141_1, s. Mond-Häuser.
naktamdiwam 27f.
Nala 138.
Namengebung 83.
Narām-Sin 148.
Narrenschiff 101, 214.
Nāstrand X.
Naturjahr 13, 171ff.
Naturreligion 1.
Naturvölker 14_2, 145ff.
nāsatjau 147, vgl. 251.
nawał šapar 54, 140.
nawarātram 20, 27, 140.
*Nawawēsa 179.
naw diwrnod 70.
Nebel 195.
Neith 235.
Nemesis 210.
nemontemi 229.
Nephele 23_1.
Nephthus 63.
Neraiden (3) 38.
Nergal 90, 182.
Nerthus 235.
Netz d. Hephaistos 38.
Neumen 94_1.
Neuner 208.
Neuner-Woche 97f., 140f.
Neungestirn 232.
neunhäutig 86.
Neunheiten 169.
Neunknie 88, 141.
Neunnachtigall 40, 52f.
Neunschloß 152.
Niblung 23_1.
nid IX, 50, 79.
Nikolaus 187.
Nimurti 90.
Ninsugir 182.
Njǫrðr 234f.
Noah 182f.
Nōibrephach 223.
noi laithe 70.
noinden 70, 140.
Nōinne 223.
nómad 70.
Nona 224.
nonae 66, 140.
Nornen 25, 81.
notae 93.
nouidiou 70.
novemdiale 27, 67.
novemsides 67.
N'rmr 148.
νυχθημεον 20, 28, 59.
Nuts (νοξ) 24ff., 79, 226f.
νυκτηγερτον 181.
nundinae 65ff., 140.
Nuß 36, N.-Blatt 158.
ny 50, 79.
Nyfteris 39.

O.

Ochan 76.
ογμος 220f.
ōdana 190.
Ōdinn 35f., 39, 79, 194, 249, 251.
Odusseus 243, 247.
Ofen Gottes 185.
Oidipous 168.
Okeanos 204, 220.
Oktagramm 238.
Oktopous 238.
old first night 80.
ολοοιτροχος 214.
Omina 172, linksseitige O. IX.
Omphalos 247.
Opfer 26, 27, 31, O.-Schmaus 203, O.-Zeit 208.
opōra 227.
Ordnung 154.

Digitized by Google

Orient, alter 146ff.
Orientierung VIIff.
Orphiker 19, 25, 91f.
ōšadhipatis 118, 181.
Oſiris 63, 126, 149, 184.
Oſtara VII, IX, 21.
Oſten VIIff.
Oſter-Ei u. O.-Haſe 25_1.
Oſtern VII, 80, 227.
Oſtjaken 150.
Otos 36.
Ouranos 64, 234, 252.
Oureios 42.

P.

Paian 202.
Palāſtina 148.
Pallukes 187.
Palolo-Wurm 177.
pančak 50.
Papageien-Buch 37.
Paradies 247.
Paradieſesfahrt 250.
Parcival 186.
Pāri Bānū 142.
parikā 44_1.
parisamwatsara 222.
Pātalā 37.
pawitram 207.
Paḫwanā 53.
Pechmarie 250.
Peirithoos 42.
Pelasger 90, 97.
πεμπαξειν 67_1, 69.
Pentagramm 111, 239.
Penteteris 206.
Periboia 37.
Perimedes 42.
περιοδος σεληνης 61, 222.
Perkunas 125.
Perſeus 106, P.-Sage 162_1, 252.
perſiſches Lehngut b. d. Oſtvölkern 150.
Petraios 42.
petuku 96.
Peukeus 42.
Pfad d. Mondes 27, d. ṛtam 142, 214, 220f., d. Väter 31.
Pfauenhennen (9) 131.
Pfeilkette 249.
Pferd u. Schlange 122.
Pfingſten 80.
Pfinz-Tag 96.
Pflanzenwuchs 176f., 182.
Pflüge (9) 141.
Phaleros 42.
Phanes 25, 206, 223, 238.
Philiſter 90.
Phoiniker 91.
Pholos 39.
Pieriden (9) 43.
Pitaras 200.
Pituokamptes 53.
Planeten 122f., P.-Götter 75.
Plankten 194f.
Plejaden 179f.
πληρης 61, 166ff.
πληρωμα 63f.
Pole (10) 215.
Porenithus, Porenutius 133.
Poſeidaon 62ff., 203, 245, 254.
Prajāpatis 24ff., 30_2, 45, 46, 206, 223, 238.
Prallfelſen 39, 248, 250f.
prawargija-Opfer 186, 189f.
πρηστηρ 216f.
primitiv 14.
prnomah 50.
Prolochos 42.
προσεληνοι 62, 156.
Protagoras 155.
Pſalmen 208_1.
Pſucha 64, 255.
Pterelaos 37.
Pūšan 187, 189.
Putraka 37.
pythiſcher Drache 111.
Pyramidentexte 148.
pythefnos 69.

Q.

Qima 184.

R.

Raben 48, 53, 105.
Rad 80, 90, 103f., 140, 212ff., R., 9ſpeichig 85, R. bei Hel 210, 212, R. d. ṛtam 26, 210, Räder d. Ṛtiš 209, Diener d. Rades 72, Räderſchiff 214, R.-Kranz 30_2, 215ff., R.-Menſchen 238.
Rākā 46f., 48.
Rāma 37.
räng 41_1.
Rapiḫwin 58, 205.
Rappe von Moro 71.
Raſten (9) 99.
Rātrī 24ff., 45, 48, 227.
Rätſel 186, 235, gäliſch 72f., d. Jālzār 166, d. Heidrekr 249, R. v. Alter 251, v. Auge 249, v. der Brücke 249, v. der Egge 88f., v. Frau Holle 210, vom Krebs 238_3, v. der Saur 98_1, v. Soma 186, vom Weltenbaume 247, 249, v. der Woche 85, 220.
Räuber Neunnachtigal 40.
Rauḫhand 72.
Raum $VIII_1$.
Raumweiſer (Inſtrument) VII_1.
Rauſchtrank 78, ſ. Sōma.
Rāwana 37.
Rechenbrett 89, 91, 155.
rechts, rechte Seite IXf.
Rechtſchreibung XIIIf.
Rechtsordnung 6.
Regamon 72.
Regel 54, 208f., 211.
Regen 185.
Regenbogen 87_1, 133_1.
Reiche (3) 55f., 87, 142_1, 169_1, 219, 227_1 (3 + 1) 198, (3 × 9) 132.
Reiher 52.
Reinigung 54f., 83, 126, R's-Eid X.
Reittier 249.
Religion d. Arier XII; ſ. Heilsordnung.
Repḫuḫn 41, 105, 193.
Rhea 62ff., 87, 224, 246.

Digitized by Google

Richter Xf.
Richtstätte VII, Xf.
Richtstellung VIIff., XIII.
Richtungen (8) 241.
Riegel XII_1.
Riemen (3) 135.
Riesentöchter (9) 84.
Rind 56ff.
Rindi 79.
Ring 98ff.
Rocken 86, 89.
Röcke (9) 85.
ροδοδακτυλος 23_1.
Rōhinī 45, 90.
Roß 51f., 56ff., 215, Rosse-Hengst 55, 243, R.-Köpfe 112.
Rōstahm 85, 140.
roter Brei 190.
Rothand 72.
roth ramach 213.
ροδος Δικης 209.
Rücken d. ṛtam 216, d. Sōma 219.
Rückwärtszählen 66f., 165.
Rudra 189.
Ruderrad 213.
Rugienithus 134.
Ruhetage 231.
Runen 89ff., R.-Kalender 96ff.
rūpam 41.

Ṛbhawa 27, 192, 197ff.
Ṛši (7) 180, 191.
ṛtam 142, 208ff., 216.
Ṛtiš 48, 208_1, 209ff.
Ṛtōzušta 178f.
ṛtu 205_1, 208, 219.
Ṛtuparna 138.

S.

saecula (10) 165.
Sajjid Battal 243.
Saken 19, 150f.
Sälde, s. Frau Saelde.
Salgofnir 35.
Salier 204.
Samen 178ff., 185, S.-Strom d. Hengstes 191, S.-Träger 197, 206.
samudra 192.
samwatsara 222.
Sanhawad 37.
Saraswatī 29, 43, 45, 48, 128, 204, 207.
Satawēsa 133, 179.
Saturn 122.
Saturnus 221.
Sawahi 239f.
Sāwana-Jahr 26ff.
Sawitar 39, 187, 189, 199, 212.
Schale d. Mondes 16, 194, Schalen (4) der Ṛbhawa 197.
Šalomo 44.
Schaltmonat 26.
Šamaš 90, 119, 181ff., 208_1.
Scharfsichtige (3) 55.
Scheide 247.
Scheideweg 249.
Schein, blinkender XIf
Schichten (27) d. Welt 87.
Schicksals-Bestimmung 143, 229, Sch.-Frauen 253, Sch.-Glaube 208_1, Sch.-Götter 113, Sch.-Mächte 25f.
Schiff d. ṛtam 214.
Schild d. Dawid 239f.
Schimmelreiter 87.
Šimšōn 183_1, 186.
Schlange 122.
Schlangenhaut 83.
Schmied 204f.
Schmiede 203.
Schmiede-Brüder 201, Sch.-Verse 197f.
Schnätzeln 113.
Schnecke 109.
Schneewittchen, s. Sneewittchen.
Schnurrbart 135_2.
Schöpfer 197.
Šow 235.
Schriftzeichen 91_2.
Schritte (3) 142.
Schuhe (9) 131f.
Schüler 30, 38, 194; vgl. Lehrer.
Schütze 34, 36, 39, 131, 189.
Schwaden (9) 221.
Schwalbe 52.
Schwan 169_1, Schwäne (3) 48, Schwanen-Jungfrau 235, 255.
Schwangerschaft 71, 225, Sch's-Frist 164.
Schwarzer Mond XII, 17.
Schwert 33ff., 100, 126f., Sch.-Zeit 233.
Schwestern (9) 42f., 84f., 140f. (7) 215.
sechtmain 70.
sekskenties 224.
Selene 23_1, 60f., 220.
selmanaðr 98.
Sena mṛgha 193.
sennight 86.
Sensenmänner (9) 40, 250.
septimana 70.
seven night 86.
Siddhi für 149f.
Sieb 180, 191, 207.
Siebengestirn 41_1, 180, 184, 232.
Sif 100, 201.
Sigfrid 101, 135, 140, 214.
Silbenschriften 90.
Simeone 213.
Simon Magus 213.
Simonides 202f.
Simson-Märchen 37, s. Šimšōn.
Sin 120f., 180ff., 208_1.
Sindbad 247.
Sindri 99.
Sinflut 133, 185.
Sinīwālī 46f., 48.
Sinmara 35.
Sinne (7) 180.
SINputra 148.
Sintgunt 105.
Sipakna 187.
Sippe, 9gliedrig 84.
Sir Gowther 85.
Sirenen (8) 218.
Sītā 37.
Skadi 234f.
Skadinawien XIV

Digitized by Google

Skepter d. Zeus 92.
Skīðblaðnir 101, 201.
Skírnir 98, 100.
Skorpionmenſchen 251.
Skulla 247, 251.
Skǫll 195.
Scrolls 75.
Skutſen XVI$_0$, 93f.
Sleipnir 74, 168, 250.
Slīðrugtanni 100$_0$.
Smrt 226.
snēhitīr 29.
Sneewittchen 41$_1$, 245.
Söhne (720) 214f.
sōl 96.
ſoloniſcher Kalender 67, 165.
Solovei 41.
solstitium 220.
Sōma 29$_1$, 40, 60, 125, 180f., 191, 194, 209, 214, S.-Bereitung 78, S.-Opfer 186$_2$, S.-Rätſel 186.
Sommer 60, 226.
Sōn 39.
Sonnabend 80.
Sonne 10, 29f., 38, 125, 127, 135f., 170ff., 175ff., 183f., 213, ſ. Sunna; Sonnen-Jahr 170$_1$, 224ff. S.-Roſſe 104f., 113, 115, Sonnenſchein XI, S.-Stände XII, S.-Verehrung 103ff., S.-Wende 221. — Die Legende v. urgermaniſchem (urariſchem) Sonnenglauben VII.
Sonntag 53, S's-Buchſtabe 96.
Späher (8) 239.
Spannung 253.
Spantā Aramatiš 211.
Sparten 40.
Speichel 39.
Speichen (9) 85, (12) 214, (100) 219.
Sperling 193.
Sphinx-Rätſel 55ff., 91, 142, 168.
Spiegel 162$_1$.
Spindeln 86, 89.
Spinnerin 239.
Spinnerinnen (3) 47.
Spirale 105, 109ff.
Sprache 91$_1$.
Srōša 37.
Staatsſchiff 214.
Stab m. gegenſätzl. Enden 184$_1$, 205$_1$, Stäbe 93, 3 St. zerprügelt 135.
Stachelkiſte 194.
Stahlpaſcha 36, 73, 132.
Stammes-Ordnung 6.
Starke (3) 82, Frage n. dem Stärkſten 197.
Steigerung 253.
Stein 87, St.-Dreher 183$_1$, St.-Kreiſe XI$_1$, St.-Wurf 248.
Stern verſinkt 128, 8ſtrahlig 119ff.
Sternat 163f.
Sternen-Tag 59.
Sternzeiten-Jahr 13.
Stier 51f., als „Seelen"-Behälter 33, St.-Becken 193, St.-Keſſel 76, 186$_2$, St. melken 191.
Stimmen d. Mondes 91, 218.
Storch 52f.
Strafe 255.
Strahl 16$_1$, 207.
Strickleiter 249.
Ströme 43, 207.
Strophaden 250f.
Stuts 133.
stupa 211.
Stute m. Füllen 73f., Stuten-Milch 193, St.-Sohn 161.
Suhaſta 42.
sumarauki 98.
Sumplegaden 39, 194, 248, 250f.
Sunna XIf., 96, 105.
sunnegiht 80f.
συνοδος 61.
Suparnī 32.
Surā 40.
Sūrija 20, 22, 24, 207, S.-Jahr 27.
Sūrijā 125.
Suttungr 40.
Swalinn 196.
Swāna 42.
Suantouitus 133f.
Swipdagr 35.
sygil 96.
Syn XI, 96, 105.
Syſtem 4ff.
Saehrīmnir 100$_0$.

T.

Tag 34, 225, T.-Seite d. Mondes 18, Tages Anfang 24, T. Lauf 20, T. Licht 176, T. Zeiten 22, 226, Tage-Ding XI.
Talos 167f.
Tanarus 87$_1$.
Tanz d. Ušas, d. Horen, d. Eos 23, d. Märgen u. Nornen, d. Nächte 25f., d. Neraiden 38, d. Koureten 42, T.-Platz VII.
tapas 30, 194.
Tarnkappe 226.
Tarnſeite d. Mondes XII.
Taršiš 168$_1$.
Tartaros 60$_1$, 87, 234, 243.
Tarvos Trigaranus 77.
Taube 52f., 194.
Teireſias 234.
Teleboos, Teleboer 37.
tenebrae 66.
Tenne 38.
Teufel 83.
θαλασσιος ιεραξ 38.
Theorie am Monde 17, philoſophiſche Theorien 1.
Theſeus 42, 111.
Thrako-Phrüger 19.
θριαι 93$_3$.
Tiere d. 3 (oder 3 + 1) Reiche 91, 113, 132.
Tier-Kreis 90, T.-Schwäger 254, T.-Stimmen (27) 91.
Tintenfiſch 238.
tīr 96.

Digitized by Google

Tištrija, ſ. Twaštrija.
Titanen 62ff., 242.
Tithonos 23_1.
Tlachtga 213.
Töchter (40) 130.
Tod (= Todeswaffe) 33, Todes-Zeichen 249.
τοξον 133_1.
Tonleiter (9 Töne) 218.
Tote 246, erſter Toter XI, Toten-Kult 62, T.-Opfer 60, T.-Schiff 214.
τριακας 60.
Triglav 134.
trikadruka 28ff., 31ff., 75.
τριλαγυνον δεπας 39.
trinundinus dies 66.
trirātram 20.
τρισεινας 60f., 66.
Triśula 106.
Trita (Aptija) 85, 162, T.-Brunnen 135, 194.
τροπη 143.
Tropfen, ſchwarzer 29, 207, 220.
Trünke (3) 32ff., 124, 133, ſ. trikadruka.
Tſchineſen 149f., 151ff. Zur Schreibung XIV.
Tyche 210.
Tundaridai 251.
tungl 91.
Typhon 63, 126.
Türe 105, 246.
Turkvölker 149f.
Twaštar 40, 46.
Twaštrija 51f., 56ff., 143f., 156, 178ff., 192f., 196ff., 205f., 220.
Twaštrijānī (7) 179.
twelftnight 80.
Twiſto 96, 238.
Tyr 93ff.

U.

Uhr d. Zeit 212.
Uhšijat- 240.
Ūlfrūn 169_1.
Ullr 96, 104.
Ulſter-Wochenbett 70.
Umdrehen 209f.
Umſchrift XVIf.
Unglückstage 231, U.-Zahl 13: 28.
Unverwundbarkeit 101.
ur 96.
Urwa (ϒρβα) XVI_0.
urwēsa 143, 220.
ušasānakta 24, 48.
Ušās IX, 21ff., 45, 48, 206, 227.
Ūtgarđr 245f.
Ūtgarđa-Loki 39.
Ūtſteinn 251.

V.

Väter-Jahreszeiten 24, V.-Weg 200, 205.
'verderbt' 153.
verkehrte Welt 246.
Verkleidung 36, 199.
Verſchlingen 30f.
Verſtecken d. Twaštar u. d. Ṛbhwa 199.
Verteidigung XI, 105.
Verwandlungsformen 123.
Vogel auf dem Stiere 77f., Vögel (9 oder 7) 51ff.
Vogelbeerbaum 247.
Völkergedanke 5_1.
Völkertafel 242.
voller Monat 164, 166ff.

Vegetationsjahr 170ff.
Versmaße 31.

W.

Wachstum 175f.
Waffrlohe 35.
Wagen 77, 3rädrig 193, d. Mondes 218f.
vagina dentata 248.
Wahrheit 186.
wajra 123.
Walburgisnächte (9) 80, 83.
Walfiſch X.
Walgrind 250.
Walhǫll 87.
Walküren (27) 44, 143.
Walthari 101.
Wan 250.
Wanderungen v. Mythen 146ff.
wānīh (7) 218.
Wappen v. Island 244.
Wara 179, 226.
Wärme 175ff., 185ff., 193f.
Warukahša 56ff., 178.
Waruna 147, 187, 189, 193.
Warunānī 46f.
wāsara 227.
Waſſer 120f.
Waſſiliſſa 135.
wa'sa, Waße 222.
Wecha 79.
Wechſelgeſang 76.
Wedel d. Mondes 177.
Wegweiſer 249.
Wehrgeld 83.
Weihnachten 80f.
Welle, 9te 132f.
Welt 233 (ſ. Frau Welt), Welten (7) 161, (9) 239, W.-Alter 233, W.-Baum 247, W.-Berg 241, W.-Bild 234ff., W.-Eden VIIff., 103, W.-Gegenden 242, W.-Jahr 92, 171_1, W.-Ordnung 6, 32, W.-Wunder 161.
Wende 111, 143, 207, 220.
Wenus 119ff., W.-Jahr 146, 164, 230.
wer 233.
wēr 227.
weralt 233.
Wertumnus 221.
wetos (Fετος) 15, 174, 206, 222f., 226.
Wette ums Haupt 202.
Weturius 197, 204f., 206.
Wetzſtein 40.
Widadafšu 239.
Widder 51.
Widofnir 35.
Wiegenſpruch 135.
Wieland 168, 255.
Wil 250.
Wimur 250.
winak 67_1.

Digitized by Google

*winawama 51, 54, 140.
Wind 217, Winde (4) 205$_1$, W.-Zeit 233.
Windungen (9) 132.
Winter 32, 60, 226.
Wirtel d. Anangke 218.
Wirtshaus 87.
wišaptaþa 50f.
Wišnus 30, 142, 144, 189.
wištapam 190.
wišuna 143, 207, 220.
Wiśwarūpa 40f., 193.
Wiśwawaśus 30, 144.
wīthī 141$_1$.
Witterungsjahr 171ff.
Wittwentrauer 224.
Wladimir 40.
Woche 9, 79, 219, Rätsel v. d. W. 85, W. losgelöst vom Monde 97f.
Wochen-Dreiheit 122, W.-Namen 140, 227, W.-Tage 96.
Wodan 93ff., 233.
Wolf 169$_1$, Wölfe 64, Wolfs-Furt 204, W.-Mann 204, W.-Rachen 196, W.-Zeit 233.
Wolken 195.
Wolundr 169$_1$.
Wort, göttliches 91.
Worubarśti 239f.
Wṝþraghna 44, 51f.
Wṝtra 30$_1$, 187, 192.
vulva 109.
Würfel 251.
Wurmlage 111.
wythnos 70.

Y.

Yggdrasill 88, 96, 143, 247, 249.
Ymir 32, 84, 96, 238.
Yśpadaden Penkawr 71.

Z.

Zabu 148.
Zahl, goldene 96, Z.-Wörter 155, Z.-Zeichen 91$_2$, Zahlen-Alphabet 89, 92, Z.-Bäume 136ff., Z.-Fragen 215, 227f., Z.-Systeme 155f., Z.-Verschiebung 6$_1$, 43.
Zähler d. Zeit 79.
Zähne d. Drachen 40.
Zahnlosigkeit 187.
Zalmoksis 150.
Zalzär 166.
Zansiśis 57$_1$.
Zapfen (360) 215.
Zaraþuštra 211.
Zauber 91, 93, 255, Z.-Rad 213, Z.-Spruch 211.
Zeit, anfangslose 233, Z.-Messer 12, Z.-Ordnung 6, Z.-Weiser VII$_1$.
Zelt d. Päri-Banū 142.
Zerstückung d. Osiris 149.
Zeus 37, 43, 62ff., 92, 234, 245, 254.
ze wihen nechten 80.
Zopf, breiter 46ff., langer 131.
Zozos 35.
Zrwan 205.
Zugvögel 170ff.
Zungen (27) 91, 9 Z. d. Drachen 255, (3) 187,220.
Zuschlagfrist 9, 62, 228.
Zweibrüder-Märchen 252.
Zweikampf 129$_1$.
Zwerge 200.
Zwiebäcke 204.
Zwiebel 85.
Zwillingsbrüder 147, 251.
Zwischen-Neunter 51, 67$_1$, Z.-Siebenter 51, Z.-Sechster 231.
Zwist d. Ureltern 234, 246.
Zwitter 233, 238.
Zwölfheiten 169.
Zwölfjahre-Kreis, ostasiatischer 51.
Zwölften 20, 27f., 51, 64, 80f., 98, 100, 197f., 200f., 203ff., 206, 228, 229f., 230, ſ. dwādaśarātram.

T.

Þiazi 36.
Þidrandi 89.
Þjōdwarta 169$_1$.
Þorn 96.
Þörr 36, 39, 81, 87, 96, 123, 201, 248, 250.
Þrētanā 85, 162, 224.
Þrymgjoll 250.
Þrymr 36, 99.
Þundr 250.
Þurs 96.

Ae.

Aegir 203$_1$, Aegis Töchter (9) 133.
aettir 89, 102.

Digitized by Google

Digitized by Google

Verlag von Curt Kabitzsch in Leipzig, Salomonstraße 18b.

Die Gepiden

Forschungen zur Geschichte Daziens im frühen Mittelalter und zur Vorgeschichte des rumänischen Volkes.

Von Dr. Constantin C. Diculescu.

I. Band. XV und 262 Seiten mit 1 Tafel, 10 Abbildungen und 2 Karten im Text. 1923. G.-M. 5,—.

Diese wichtige Arbeit, die nicht nur für Ethnologen, Prähistoriker und Linguisten, sondern für alle Gebildeten, die Sinn für geschichtliche Studien haben, bestimmt ist, vermittelt eine gründliche Bekanntschaft mit dem Volke, das die mittelalterliche Welt von der hunnischen Gefahr errettet hat und bringt Klarheit über vieles Unbekannte und Falschgedeutete im Kulturleben des rumänischen Volkes. Der Verfasser hat als Geschichtsforscher auch die Ergebnisse der vor- und frühgeschichtlichen Archäologie in ausgiebiger Weise herangezogen und die Behandlung des Stoffes in sprachwissenschaftlicher Beziehung durchgeführt.

Archäologische Erläuterungen zur Germania des Tacitus.

Von **Georg Wilke.**

84 Seiten mit 74 Abbildungen im Text. 1921. G.-M. 2,40, geb. G.-M. 3,40.

Die Urkunden zur Nachprüfung von Tacitus' Angaben verdanken wir in erster Linie der deutschen Vorgeschichte; in Wort und Bild wird uns hier vor Augen geführt, was uns durch Ausgrabungen und auf antiken Kunstdenkmälern darüber überliefert wurde, so daß wir uns ein Bild von der Kulturhöhe unserer Vorfahren zu Tacitus Zeiten machen können. Dem Prähistoriker vom Fach und dem Schulmann bietet das Buch manche Anregung.

VORZEIT. Nachweise und Zusammenfassungen aus dem Arbeitsgebiet der Vorgeschichtsforschung. In Gemeinschaft mit Fachgenossen herausgegeben von Prof. **Dr. Hans Hahne.**

Zuerst erschien: Band 1:

Vom Hakenkreuz

Die Geschichte eines Symbols

von

cand. archäol. prähist. Jörg Lechler.

VIII u. 27 Seiten mit 351 Abbildungen auf 36 Tafeln. 1921.

G.-M. 2,50, Vorzugspreis G.-M. 2,—, geb. G.-M. 3,50, Vorzugspreis G.-M. 3.—.

Bei Bezug der Fortsetzung und bei gleichzeitiger Bestellung von 20 Stück tritt die Vorzugsber. in Kraft.

Der erste Band bietet wirkliche Wissenschaft — keine Vermutungen — über das Hakenkreuz. Seine ursprüngliche Bedeutung als Sinnbild des Leben- und Segenspendenden war in Vergessenheit geraten; es ist ein Verdienst der Vorzeitforschung, dies wieder aufgedeckt zu haben.

Band 2:

Bergbau in der Vorzeit

I. Bergbau auf Feuerstein, Kupfer, Zinn, Salz in Europa.

Nebst einem Anhang:

Bergmännische Gewinnung von Kalkspat, Ocker und Bergkristall.

Von Dr. Julius Andrée, Münster i. W.

IV u. 72 Seiten mit 27 Abbildungen im Text, 179 Tafelabbildungen und 3 Tabellen.

G.-M. 3,—, Vorzugspreis 2,40, geb. G.-M. 4,—, Vorzugspreis G.-M. 3,40.

Trägt alles zusammen, was über den Bergbau in grauer Vorzeit bisher bekannt geworden ist. Das interessante Bildermaterial wird nicht nur den Bergbautreibenden, sondern jeden Gebildeten zum Ankauf reizen. Man staunt einfach, mit welch' primitiven Mitteln unsere Vorfahren sich die Schätze der Erde nutzbar zu machen wußten.

Nach dem Ausland wird in der betr. Landeswährung berechnet. 1 Goldmark = 10/42 Dollar.

Digitized by Google

Vorgeschichtliche Literatur.

André, Dr. Julius, Bergbau in der Vorzeit. I. Bergbau auf Feuerstein, Kupfer, Zink, Salz in Europa. Nebst einem Anhang: Bergmännische Gewinnung von Kalkspat, Ocker und Bergkristall. IV u. 72 Seiten mit 27 Abbildungen im Text, 179 Tafelabbildungen und 3 Tabellen. 1922. (Gewicht 230 g, geb. 290 g). Einzelpreis G.-M. 3.—, geb. G.-M. 4.—; Vorzugspreis*) G.-M. 2.40, geb. G.-M. 3.40 (s. auch „Vorzeit" Nr. 2).

Diculescu, Dr. Constantin C., Die Gepiden. Forschungen zur Geschichte Daziens im frühen Mittelalter und zur Vorgeschichte des rumänischen Volkes. I. Band. XV und 262 Seiten mit 10 Abb. im Text, 2 Karten und 1 Tafel. 1923. (Gewicht 460 g). G.-M. 5.—

Geigel, Prof. Dr. Alois, Hndwaranaut. Über Wissen und Glauben. IX, 106 S. 1914. (Gewicht 310 g). In Leinen gebunden G.-M. 3.50
Pergament-Ausgabe (50 Exemplare) auf handgeschöpftem van Gelder-Büttenpapier abgezogen und handschriftlich numeriert.
In Ganzpergament gebunden G.-M. 15.—

Heßler, Carl, unter Mitwirkung von Gustaf Kossinna, Urgeschichte und Besiedelung der Umgegend von Cassel. Ein Beitrag zur Heimatkunde. VI und 68 Seiten mit 20 Abbildungen im Text. 1920. (Gewicht 120 g). G.-M. 1.—

Hoernes, Univ.-Prof. Dr. Moritz †, Das Gräberfeld von Hallstatt, seine Zusammensetzung und Entwicklung. 4°, II und 45 Seiten mit 4 Seiten Abbildungen. 1921. (Gewicht 170 g). G.-M. 2.—

Kossinna, Prof. Dr. Gustaf,

Die Herkunft der Germanen. 2. Aufl. siehe Mannusbibliothek Nr. 6.

Die deutsche Vorgeschichte. 3. Aufl., siehe Mannusbibliothek Nr. 9.

Der germanische Goldreichtum. Siehe Mannusbibliothek Nr. 12.

Die Indogermanen. Siehe Mannusbibliothek Nr. 26.

Lechler, Dr. Jörg, Vom Hakenkreuz. VIII u. 27 Seiten mit 351 Abbildungen auf 36 Tafeln. 1921. (Gewicht 280 g, geb. 330 g).
Einzelpreis G.-M. 2.50, geb. G.-M. 3.50; Vorzugspreis*) G.-M. 2.—, geb. G.M. 3.—
(Siehe auch „Vorzeit" No. 1).

Mahr, Dr. Adolf, Die prähistorischen Sammlungen des Museums zu Hallstatt. gr. 8°, 63 S. mit 8 Taf. 1921. (Gewicht 190 g). G.-M. 2.—

»Mannus«, Zeitschrift für Vorgeschichte, herausgegeben von Prof. Dr. Gustaf Kossinna. Jährlich 2—4 Hefte in zwangloser Folge, die zusammen einen stattlichen Band mit vielen Tafeln und reichlichen Textabbildungen bilden. Einzelne Hefte sind nicht käuflich. Bezugspreis der Bände 8 bis 15: je GM. 14.—. Der laufende XVI. Band (1924) GM. 18.—; Ausland Schw. Frs. 22.50.
Der Bezug des 1. Heftes verpflichtet zur Abnahme der Fortsetzung bis zum Schluß des Bandes.
Die ersten 7 Bände sind nur noch in wenigen, bereits durch Nachdruck ergänzten Exemplaren vorhanden, der reguläre Bezugspreis davon ist aufgehoben, der Verlag erteilt Interessenten auf Wunsch Auskunft, was die Bände jeweils kosten.

Vorzeit, Nachweise und Zusammenfassungen aus dem Arbeitsgebiet der Vorgeschichtsforschung. In Gemeinschaft mit Fachgenossen herausgegeben von Prof. Dr. Hans Hahne.
Band 1: siehe Lechler, Vom Hakenkreuz.
„ 2: „ André, Bergbau in der Vorzeit.
„ 3: „ Schulz, Gesellschaftl. Verhältnisse der Germanen in der Vorzeit.

Wilke, Georg, Archäologische Erläuterungen zur Germania des Tacitus. 84 Seiten mit 74 Abbildungen im Text. 1921. (Gewicht 150 g, geb. 250 g). G.-M. 2.40, geb. G.-M. 3.—

*) Der Vorzugspreis tritt ein, wenn auf die Sammlung abonniert wird oder von den bereits vorliegenden Bänden mindestens 4 verschiedene auf einmal bestellt werden.

Nach dem Ausland wird in der betr. Landeswährung berechnet. 1 Goldmark = 10/42 Dollar.

Digitized by Google

Vorgeschichte des Deutschen Volkes

Von Dr. Ernst Wahle,
Privatdozent für Vorgeschichte an der Universität Heidelberg.

X und 184 Seiten mit 5 Vignetten. 1924.
G.-M. 5,—, geb. G.-M. 6,—.

Eine Kulturgeschichte der Deutschen von der Urzeit bis zur Römerherrschaft am Rhein.

„Schlesische Zeitung": Ein Bild von der Geschichte des wirtschaftlichen, politischen und geistigen Lebens der vorgeschichtlichen Völker auf deutschem Boden. — Ein kundiger und zuverlässiger Führer durch die Urgeschichte unseres Vaterlandes. *Dr. M. Jahn, Breslau.*

„Blätter für deutsche Vorgeschichte": Ausser den sachlich so wertvollen textlichen Teilen enthält Wahles Buch eine vorzügliche Übersicht über die vorgeschichtliche Literatur, für welche wir ihm ebenfalls dankbar sind. *Prof. Stremme.*

Blätter für deutsche Vorgeschichte.

Zeitschrift der Danziger Gesellschaft für deutsche Vorgeschichte.

Herausgeber: **Dr. Wolfgang La Baume,** Danzig.

Soeben erschien:

Heft 1, 36 Seiten mit 27 Abbildungen im Text. 1924. G.-M. 1,40.

Es enthält folgende Arbeiten:

Ernst Petersen, Die Bronzezierscheibe aus Borkendorf (Ostpr.).

Dr. La Baume, Wagendarstellungen auf ostgermanischen Urnen der frühen Eisenzeit und ihre Bedeutung.

H. Stremme, „Vorgeschichte des deutschen Volkes" von Ernst Wahle.

Bestellungen und Abonnements merkt jede bessere Buchhandlung sowie die Verlagsbuchhandlung Curt Kabitzsch, Leipzig, Salomonstraße 18b, vor.

Mittelalterliche Plastik Würzburgs.

Versuch einer lokalen Entwicklungsgeschichte vom Ende des 13. bis zum Anfang des 15. Jahrhunderts.

Von Professor Dr. Wilhelm Pinder.

2. verbesserte Auflage.

XIII und 168 Seiten mit 77 Abbildungen auf 56 Tafeln. 1924.
G.-M. 12,—, geb. G.-M. 14,40.

„Archiv für christliche Kunst": Das Verständnis der bildnerischen Kunst des XIV. Jahrhunderts ist ein schwierig Ding. Diese Arbeit hat W. Pinder für Würzburg geleistet. Es ist ihm gelungen, durch eine vorbildlich-peinliche Analyse der immerhin reichlichen Überreste aus ein paar Jahrhunderten Würzburger Kunsttätigkeit darzutun, dass Würzburg nicht nur geographisch, sondern auch kunstgeschichtlich und stilistisch die Mitte zwischen Mainz und Nürnberg bildet, wobei ich nach meinen Erfahrungen der Richtung nach Norden die grössere Tendenz zubillige.

Pinder hat einen neuen Beweis für den engen Kräfteaustausch zwischen kleinen charaktervollen deutschen Stammesgebieten erbracht. *Dr. Schermann.*

Nach dem Ausland wird in der betr. Landeswährung berechnet. 1 Goldmark = 10/42 Dollar.

Digitized by Google

CRANIA HELVETICA ANTIQUA

Die bis jetzt in den Pfahlbauten der Stein- und Bronzezeit in der Schweiz gefundenen menschlichen Schädelreste

Mit **117 Lichtdrucktafeln** abgebildet und beschrieben

von

Dr. Th. Studer und **Dr. E. Bannwarth**

Professor der Zoologie und vergl. Anatomie an der Universität Bern.

Privatdozent der Anatomie an der Universität Bern.

Mit Textband 55 S., ebenfalls in Folio-Format. 1894.

*Dieses wundervolle Werk fehlt sicher noch in der Bibliothek manches Prähistorikers und Anthropologen. Es umfasst lebensgrosse Aufnahmen von 35 menschlichen Schädelfunden aus Schweizer Pfahlbauten, der Textband enthält alles Wissenswerte über Fundort, Alter, Masse und Literatur. Ich habe eine Anzahl billig von meiner Schwesterfirma erworben und stelle sie **Mitgliedern der Gesellschaft für Vorgeschichte zum Vorzugspreise von 45 Goldmark** pro Exemplar zur Verfügung. (Früherer Preis 80 Goldmark.)*

Verlag von Johann Ambrosius Barth in Leipzig.

Die Pfeilgifte.

Nach eigenen toxikologischen und ethnologischen Untersuchungen

von

Professor Dr. **L. Lewin**, Berlin.

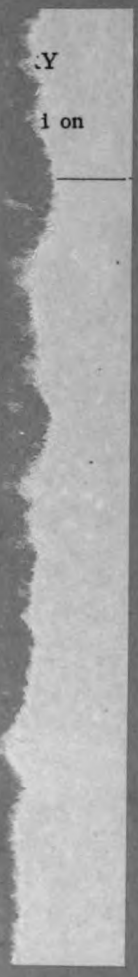
XII, 517 Seiten mit 75 Abbildungen im Text und einer Tafel.
G.-M. 13,—, geb. G.-M. 14,50.

Die vorliegenden Ausführungen enthalten die Ergebnisse von experimentellen Forschungen, die sich über etwa 30 Jahre erstrecken. Sie enthüllen in ihrer Gesamtheit ein umfassendes Stück Giftkunde, dessen praktische Betätigung vorerst noch kein Ende auf der Welt finden wird. Das Werk gibt zum ersten Male von Untersuchungen Kunde, die in umfassendster Weise, unter Eingehen auf die angeführten Forderungen, angestellt wurden und einen tieferen Einblick in das Pfeilgiftmaterial der ganzen Welt gestatten.

Klinische Wochenschrift: . . . Als eine reiche Fundgrube für Mediziner und Naturwissenschaftler, aber auch für viele andere Interessenkreise stellt sich das von dem bekannten Toxikologen verfasste Werk über die Pfeilgifte dar. Mit bewundernswertem Fleiss und bekannter Gründlichkeit ist alles zusammengetragen, was in der Weltliteratur, in Museen und Sammlungen, in Botanischen Gärten über den Gegenstand ermittelt werden konnte. . . . Das neue Buch wird jedem unentbehrlich sein, der sich mit dem die Grenzgebiete der Medizin, Naturwissenschaften, Völkerkunde, Kulturgeschichte und vergleichenden Sprachforschung berührenden Gegenstände befassen will.

Digitized by Google

Digitized by Google



Digitized by Google

Stanford University Library
Stanford, California

In order that others may use this book, please return it as soon as possible, but not later than the date due.

Digitized by Google

Digitized by Google